PROIZVODNJA BAŠTINE:
KRITIČKE STUDIJE O NEMATERIJALNOJ KULTURI

uredile MARIJANA HAMERŠAK, IVA PLEŠE I ANA-MARIJA VUKUŠIĆ

PROIZVODNJA BAŠTINE
KRITIČKE STUDIJE O NEMATERIJALNOJ KULTURI

urednice:
Marijana Hameršak, Iva Pleše i Ana-Marija Vukušić

PROIZVODNJA BAŠTINE
KRITIČKE STUDIJE O NEMATERIJALNOJ KULTURI

Urednice:
Marijana Hameršak
Iva Pleše
Ana-Marija Vukušić

Prevoditelji:
Mateusz-Milan Stanojević
Ljubomir Tot
Nina Tuđman Vuković

Biblioteka:
Nova etnografija (urednice: Ines Prica, Tea Škokić, Antonija Zaradija Kiš)

Nakladnik:
Institut za etnologiju i folkloristiku

Za nakladnika:
Tvrtko Zebec

Recenzenti:
Jadran Kale
Ivana Katarinčić

Oblikovanje i grafička priprema:
Vesna Beader

Oblikovanje naslovnice:
Maša Hrvatin

Motiv s fotografije objavljene u katalogu *44. međunarodna smotra folklora: predstavljamo baštinu, Zagreb, Hrvatska 21. – 25. 7. 2010. / 44th International Folklore Festival: presenting heritage, Zagreb, Croatia 21. – 25. 7. 2010*. Autor fotografije: Vido Bagur.

Tisak:
Denona

Objavljivanje knjige potpomogli su Ministarstvo znanosti, obrazovanja i sporta RH; Ministarstvo kulture RH i Hrvatska zaklada za znanost (projekt 09/59)

ISBN 978-953-6020-87-4

CIP zapis dostupan u računalnome katalogu Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod brojem 859745

© 2013. Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb, Hrvatska
Sva prava pridržana

PROIZVODNJA BAŠTINE

KRITIČKE STUDIJE O NEMATERIJALNOJ KULTURI

urednice:
Marijana Hameršak, Iva Pleše i Ana-Marija Vukušić

BIBLIOTEKA NOVA ETNOGRAFIJA

Zagreb, studeni 2013.

Sadržaj

Marijana Hameršak i Iva Pleše Uvod u proizvodnju baštine 7

Bilješka uz prijevode i popis izvornika 29

I.

Valdimar Tr. Hafstein Pravo na kulturu: nematerijalna baština d.o.o., folklor©, tradicijsko znanje™ 37

Barbara Kirshenblatt-Gimblett Svjetska baština i kulturna ekonomija 65

Walter Leimgruber Švicarska i UNESCO-ova *Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* 121

II.

Markus Tauschek Vlasništvo nad kulturnim dobrom kao strategija: karneval u Bincheu, stvaranje kulturne baštine i kulturnog dobra 157

Chiara Bortolotto Golema *cola cola* u Gravini: nematerijalna kulturna baština, kulturno dobro i teritorij između UNESCO-ova diskursa i lokalne baštinske prakse 179

Nino Tsitsishvili Nacionalne ideologije u eri globalnih fuzija: gruzijsko polifono pjevanje kao UNESCO-ovo remek-djelo nematerijalne baštine 203

Amy Mountcastle Očuvanje nematerijalne kulturne baštine i neizbježnost gubitka: primjer Tibeta 233

Dorothy Noyes Salomonova presuda: globalna zaštita tradicije i problem vlasništva zajednice 253

III.

Naila Ceribašić Novi val promicanja nacionalne baštine: UNESCO-ova *Konvencija o očuvanju nematerijalne kulturne baštine* i njezina implementacija 295

Tvrtko Zebec Etnolog u svijetu baštine: hrvatska nematerijalna kultura u dvadeset i prvom stoljeću 313

Lidija Nikočević Kultura ili baština? Problem nematerijalnosti 335

IV.

Regina Bendix Nasljedstva: posjed, vlasništvo i odgovornost 353

Michael F. Brown Nevolje s baštinom: noviji radovi o zaštiti nematerijalnog kulturnog dobra 377

Naomi Mezey Paradoksi vlasništva nad kulturnim dobrom 407

MARIJANA HAMERŠAK I IVA PLEŠE

Uvod u proizvodnju baštine

"Baštinjena tradicija u kontrapunktu sa suvremenošću" i nitko drugi doli "čovjek u središtu zbivanja" bila su ključna mjesta svečanosti organizirane u povodu pristupanja Hrvatske Europskoj uniji, priredbe koja se održala na zagrebačkom Trgu bana Jelačića u noći s 30. lipnja na 1. srpnja 2013. godine.[1] Program se zasnivao na "vrijednostima hrvatskih zaštićenih kulturnih dobara, uključujući UNESCO-ovu reprezentativnu listu", a njegov je cilj bilo isticanje "reprezentativnosti Hrvatske na području glazbe, književnosti i znanosti". U prezentacijskom materijalu spomenuta UNESCO-ova reprezentativna lista, izdanak *Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* iz 2003. godine, odnosi se na područje takozvane nematerijalne kulturne baštine ili onoga što se nekada nazivalo folklorom, tradicijskom duhovnom kulturom, narodnom umjetnošću, narodnim blagom ili već nekim manje ili više srodnim i sličnim terminima od kojih su svi usko i vjerojatno nerazdvojno povezani s etnologijom i folkloristikom. Na tu se listu proteklih godina periodično uključuje "nova", kako je UNESCO-ova konvencija naziva, *nematerijalna kulturna baština čovječanstva*. Zvončari, kraljice ili ljelje, nijemo kolo i umijeće izrade drvenih tradicijskih dječjih igračaka s područja Hrvatskog zagorja, neki su od *elemenata* – da nastavimo s terminologijom konvencije – koji su našli svoje mjesto na UNESCO-ovim listama te zatim i u programu proslave pristupanja Hrvatske Europskoj uniji, a uz svoje navodne antipode: suvremenost i ono što se naziva visokom

[1] Ovdje i u sljedećoj rečenici pozivamo se na materijale s novinske konferencije uoči svečanosti ulaska Hrvatske u Europsku uniju koji su dostupni na http://www.scribd.com/doc/149148240/HR-EU-prezentacija-za-pressicu-130621.

umjetnošću. Ti su elementi u programu ponekad imali centralno mjesto, a ponekad su bili uključeni gotovo neprimjetno, kao u slučaju spomenutih drvenih igračaka kojima su se djeca-glumci "igrala" zajedno s plastičnim grabljicama dok je Simfonijski orkestar Hrvatske radiotelevizije zajedno sa Simfonijskim puhačkim orkestrom Oružanih snaga RH prigodno izvodio *Sunčana polja* Blagoja Berse.

Je li ta proslava bila "koncepcijsko svaštarenje" i "prenatrpavanje važnim odrednicama hrvatske tradicije i identiteta koje svijet 'mora upoznati'" (Prnjak 2013) ili je pak bila riječ o "vrhunskoj realizaciji u okvirima zadane forme" (Matasović 2013), nije ono što nas ovdje zanima. Ne želimo se baviti ni time jesu li dukati na ljeljama bili pravi ili lažni, jesu li pjesme i plesove izvodili *autohtoni nositelji* kulturnih *elemenata* ili uvježbani zagrebački folkloraši i profesionalni plesači, jesu li *nošnje* izvođača bile *dobro* ili *loše* rekonstruirane. Nije nam važno ni jesu li u izboru i oblikovanju izvedbenih točaka sudjelovali eksperti za pojedina područja tradicijske kulture ili se posezalo za odavno koreografiranim i više puta izvedenim točkama *narodnoga blaga* te prigodnim opisima *reprezentativnih elemenata nematerijalne kulturne baštine*, ustvari za promo-materijalima s UNESCO--ovih i srodnih internetskih stranica.

Proslava pristupanja Europskoj uniji mogla bi nam, za ovu priliku, ponuditi nešto drugo. Osim očitih poveznica, poput spominjanja UNESCO-ove reprezentativne liste, s temom ovog zbornika, nudila bi nam, ponajprije zbog premreženosti svojeg sadržaja *tradicijskom kulturom*, priliku za usporedbu s UNESCO-ovom inicijativom zaštite ili očuvanja nematerijalne kulturne baštine. Moguće su tu brojne usporedbe, poput one koja bi se usredotočila na problem reprezentativnosti, zatim selektivnosti odnosno izbora jednih elemenata umjesto drugih (za predstavljanje na pozornici ili pak na listi) ili one koja bi se bavila ulogom autoriteta (redatelja ili pak stručnjaka za folklor) i razmjerima utjecaja naručitelja (državne administracije) u pothvatima ovog tipa. Moguće su i usporedbe koje bi bile fokusirane na načine iskazivanja nacionalnog ponosa, predstavljanja raznolikog, ali beskonfliktnog (pristojnog i umivenog) nacionalnog identiteta, kao i na ulogu idilične slike *plešućih seljaka* u takvim predstavljanjima.

Ono što nas je, međutim, potaknulo da se na priredbu posvećenu ulasku u Europsku uniju osvrnemo u ovome tekstu jest nešto drugo. Riječ je, naime, o pitanju ne svodi li se čitav UNESCO-ov projekt zaštite ili očuvanja nematerijalne kulturne baštine – koji uključuje bezbrojne sastanke, konferencije, savjetovanja, radionice, izvještaje, elaborate, predstavke, putovanja, financiranja – upravo na *priredbu*, na to da odabrani *elementi* na kraju postanu (ili ostanu, ovaj puta s UNESCO-ovim certifikatom) dio ceremonijalnih proslava i turističke ponude, da postanu "spasonosna okosnica" (Pofuk 2013) u osmišljavanju kulturno-umjetničkih programa na pozornici, da se rabe u prezentacijske svrhe, kao lijepe slike u katalozima ili na internetskim stranicama. Riječju, da postanu tek proizvod, a sve to unatoč proklamiranoj usredotočenosti UNESCO-a na lokalnu *zajednicu* i lijepim željama da se upravo njoj dodijeli središnje mjesto i aktivna uloga u očuvanju vlastite kulture u životnom kontekstu, s ciljem da ona, osnažena, u svoje ruke uzme sudbinu svoje kulture. Uzmu li se u obzir suvremene društvene tendencije i imperativi, komodifikacija kulture nije, dakako, neočekivana, ali je potencijalno porazna za samopercepcije zajednica, pojedinaca, struka i institucija uključenih u cijeli proces, za samopercepcije koje pretpostavljaju neki viši stupanj kompleksnosti i sadržajnosti.

Ključni je ipak problem UNESCO-ova projekta u nuspojavama, odnosno sukobima, presezanjima i gubicima kojih je već priličan broj. Upravo su te, u najmanju ruku, uznemirujuće nuspojave, o kojima se saznaje na marginama velikog UNESCO-ova projekta, a i tada putem tihih ili utišanih glasova sudionika ili promatrača, bile odlučujući poticaj da priredimo ovaj zbornik. U njemu donosimo izbor iz globalno rastuće skupine tekstova zaokupljenih nuspojavama i neuralgičnim mjestima UNESCO-ova i njemu srodnih pothvata. Radi se o tekstovima koji u skladu s tradicijom akademskog pisma kritiku najčešće iznose uz visoku razinu uvažavanja različitih, pa i suprotnih perspektiva i mišljenja, a koji se zadržavaju na nekim od sljedećih pitanja: Što se događa kada ljudi svoju svakodnevicu ili dijelove svoga života počnu gledati kao baštinu? Kakvu ulogu u UNESCO-ovom projektu ima koncept vlasništva kao ključni problem koji izniče iz implementacije konvencije, a koji ona u potpunosti zaobilazi te ni ne pokušava riješiti? Kakvu ulogu u čitavom procesu imaju međunarodne političke i ine organizacije, nacionalne državne administracije, ali i stručnjaci? Koja je

uloga zajednice i što se pod zajednicama podrazumijeva? Tko je u cijelom procesu uključen, tko previđen, a tko možda s namjerom isključen i zašto? Kako se praksa upisivanja na UNESCO-ove liste (koja se čini najvažnijim, a ponekad i gotovo jedinim smislom konvencije) javno percipira? Kako se kultura trži na političkoj i gospodarskoj sceni?

Ova su pitanja ključna i za razumijevanje problemâ koji se sve više javljaju i u hrvatskom kontekstu. Ona su u srži niza domaćih dilema o kojima čitamo ili ih naslućujemo iz medijskih napisa, a koje ovdje preuzimamo ili parafraziramo.[2] Čije je ojkanje tradicija – hrvatska, pravoslavna, srpska, balkanska? Smiju li imotsku gangu u inozemstvu predstavljati Hercegovci? Zašto je važno je li na UNESCO-ovu listu upisana jedna ili sve zvončarske skupine? Hoće li se nijemom kolu upisanom na UNESCO-ovu listu vratiti pravo ime – vrličko nijemo kolo? Mogu li UNESCO-ova baština biti klapske *stadionske atrakcije* ili su to samo klape s izvornom *a capella* izvedbom? Je li Alka upisom na listu dobila i službeno priznanje da je najstarija viteška igra na svijetu? Je li UNESCO-ova inicijativa u Hrvatskoj ustvari projekt jednog Ministra? Zašto bi Ministarstvo kulture košarkaški klub Jugoplastiku iz Splita trebalo proglasiti ugroženim nematerijalnim kulturnim dobrom i uvrstiti u program hitne zaštite? Zaslužuje li radnička klasa isti oblik zaštite kao i ojkanje?

***

Pojam nematerijalne kulturne baštine u javnom je diskursu, kulturnom i znanstvenom kontekstu, ali i u kontekstu turizma, pa i politike, tijekom posljednjih nekoliko godina sve prisutniji. Razlog je tome spomenuta UNESCO-ova inicijativa i njezin ključni dokument, *Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* (Zakon 2005). Cilj je konvencije, između ostaloga, podići svijest o važnosti nematerijalne kulturne baštine, osigurati vitalnost njezinih lokalnih i nacionalnih elemenata, te time posredno utje-

[2] Pitanja preuzimamo ili parafraziramo iz sljedećih medijskih komentara: Derk (2007), Dežulović (2012), Dragan i Ćosić (2012), Ilić (2012), Krile (2010), Mrkić Modrić (2009), Paštar (2013), Stamenković (2011), Šips (2010).

cati i na očuvanje kulturne raznolikosti i ljudske kreativnosti, odnosno na međukulturni dijalog i poštivanje (usp. Zakon 2005, npr. preambula; čl. 1; čl. 2). Pritom odgovornost, doduše mekano definiranu, za zaštitu i očuvanje prije svega imaju države potpisnice. One u tu svrhu identificiraju i definiraju elemente nematerijalne kulture, kreiraju i ažuriraju liste te nastoje na izradi i provođenju odgovarajućih javnih politika i mjera (usp. Zakon 2005, čl. 11-15). Stoga se može reći da je, ostavimo li po strani neprestani proces pregovaranja na svim razinama te oblike eventualne izravne pomoći državama (usp. Zakon 2005, čl. 18-24), već spomenuta dodjela certifikata, odnosno upis na dvije liste: *Reprezentativnu listu nematerijalne kulturne baštine čovječanstva* i *Listu nematerijalne kulturne baštine kojoj je potrebna hitna zaštita*, jedina mjera na koju se obvezuje sam UNESCO.

Iza konvencije iz 2003. godine stoji dugi, pa i višedesetljetni proces pregovaranja i dogovaranja na međunarodnoj razini (usp. npr. Aikawa 2004). Njoj neposredno prethode *Preporuka o očuvanju tradicijske kulture i folklora* (UNESCO 1989), kao prvi službeni dokument posebno usmjeren na očuvanje onoga što će se kasnije imenovati kao nematerijalna kulturna baština, te program *Remek-djela usmene i nematerijalne baštine čovječanstva* inauguriran 1998. godine. Sama se konvencija ponekad tumači kao neka vrsta dopune, ali i kao prvi značajniji pokušaj otklona od utjecajne i znatno starije UNESCO-ove *Konvencije o zaštiti svjetske kulturne i prirodne baštine* (UNESCO 1972) koja je usredotočena na zaštitu spomenika, skupina građevina ili mjesta, odnosno na ono što se danas naziva materijalnom baštinom. Ključno mjesto kritike konvencije iz 1972. godine jest zapadnjačko poimanje baštine koje je, u postupku implementacije te konvencije, dovelo do toga da status "baštine čovječanstva" imaju pretežito urbani lokaliteti i spomenici visoke kulture te krajobrazi, svi uglavnom smješteni na sjevernoj strani zemljine polutke (usp. Kuutma 2013:24). S druge pak strane, često se ističe da je na ideju o potrebi zaštite i očuvanja nematerijalne kulturne baštine, a onda i na donošenje konvencije iz 2003. godine, snažno utjecala pretpostavka o štetnom, pa i pogubnome učinku globalizacije na nematerijalnu baštinu. Istodobno, tek se iščekuju analize koje će uspostavljanje ove UNESCO-ove konvencije preispitati iz perspektive šireg UNESCO-ova zaokreta prema promicanju, ponekad i izravnom opsluživanju tržišnih interesa, u nekim slučajevima i kroz partnerstva s

transnacionalnim korporacijama (usp. Fawcett 2009). Teško se, naime, oteti dojmu da se UNESCO-ovim programom kultura potencijalno, a u nekim slučajevima i doslovno, usmjerava prema, eufemistički rečeno, tržišnim izazovima. Utvrđujući, izdvajajući, popisujući, odnosno vrednujući kulturu kao reprezentativne ili ugrožene *elemente nematerijalne kulture* za koje su slovom konvencije neobvezujuće odgovorni svi (i čovječanstvo, i države, i zajednice, i pojedinci), *Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* definira segmente kulture koji se – u ime različitih agendi, u rasponu od jačanja nacionalne turističke ili neke druge ponude do poticanja samoodrživosti lokalnih zajednica kroz srodne aktivnosti, s dozom poduzetničke umješnosti – po potrebi mogu tretirati kao resurs i proizvod. Uzmemo li u obzir trenutak u kojem se ovaj proces odvija, iluzornim se čini očekivati da će ekonomsko kodiranje još jedne sfere ljudskog djelovanja, kulture "običnih" ljudi, dugoročno doista značiti nešto više od jačanja sustava u kojem su ti isti ljudi vrijedni tek onoliko koliko je nužno da bi se što efikasnije nastavilo okretanje zupčanika akumulacije i cirkulacije kapitala.

***

Hrvatska je UNESCO-ovu *Konvenciju o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* ratificirala već 2005. godine, ušavši time u onaj broj zemalja koji je bio potreban da bi konvencija 2006. godine stupila na snagu. Brzina kojom je Hrvatska prihvatila konvenciju samo je jedan od pokazatelja velike spremnosti njezine državne administracije za takav korak, a koja je u tu svrhu pokrenula čitav pogon, i onaj administrativni, i onaj stručno-znanstveni.

Iako se može steći dojam, koji nije posve neutemeljen, da je projekt zaštite ili očuvanja nematerijalne baštine u hrvatskom kontekstu ponajprije globalni, uvozni proizvod, ideju zaštite ili očuvanja nematerijalne kulturne baštine možemo pratiti i u povijesti domaće etnologije, folkloristike, konzervatorstva te zakonodavstva. Upravo su, naime, iz tih područja izniknuli prilozi – doduše u drugoj polovici dvadesetog stoljeća također potaknuti međunarodnim organizacijama i tijelima – usmjereni na različite stupnjeve "zaštite" (od opisa i propisa, preko inventarizacije do konzervatorske zaštite) onoga što se danas naziva nematerijalnom kulturnom baštinom.

Nematerijalna se kultura u hrvatskom kontekstu kodificira od *Zakona o zaštiti i očuvanju kulturnih dobara* iz 1999. godine. U tom se zakonu kao posebna vrsta kulturnog dobra utvrđuju i "nematerijalni oblici i pojave čovjekova duhovnog stvaralaštva u prošlosti" (Zakon 1999, čl. 2), odnosno, "nematerijalna kulturna dobra" (Zakon 1999, čl. 9). Taj je zakon djelatan i danas. Štoviše, jedan od njegovih mehanizama – Registar kulturnih dobara Republike Hrvatske – preuzeo je, u onom svojem segmentu koji se odnosi na nematerijalna kulturna dobra, ulogu nacionalne liste nematerijalne kulturne baštine, instrumenta predviđenog UNESCO-ovom konvencijom (Zakon 2005, čl. 12), te danas funkcionira kao ulazna točka hrvatskih nominacija na UNESCO-ove liste. Upis u Registar preduvjet je, naime, za nominaciju na jednu od tih listi. Paradoksalno je pritom što se u skladu sa zakonskom definicijom u Registar upisuju ona *nematerijalna kulturna dobra* koja su, uz iznimku lingvističkih pojava, izrijekom orijentirana na tradicijsko, folklorno i pučko što je u raskoraku s ipak širom UNESCO--ovom definicijom. Drugim riječima, Hrvatska na UNESCO-ove liste može nominirati one elemente nematerijalne kulture koji se manifestiraju kao: "jezik, dijalekti, govori i toponimika, te usmena književnost svih vrsta; folklorno stvaralaštvo u području glazbe, plesa, predaje, igara, obreda, običaja, kao i druge tradicionalne pučke vrednote; tradicijska umijeća i obrti" (Zakon 1999, čl. 9), dok se prema UNESCO-ovoj konvenciji nematerijalna kultura ipak šire određuje kao "(a) usmene tradicije i izričaji, uključujući jezik kao prenositelja nematerijalne kulturne baštine, (b) izvedbene umjetnosti, (c) društvene prakse, obredi i svetkovine, (d) znanja i prakse vezane uz prirodu i univerzum, (e) tradicijski obrti" (Zakon 2005, čl. 2. st. 2).[3]

[3] Zbog spomenutog raskoraka između hrvatskog unutarnjeg i konvencijskog prava i neka bi moguća aktivistička inicijativa da Hrvatska na UNESCO-ove liste nominira, recimo, četrdesetsatni radni tjedan, javno zdravstvo ili besplatno obrazovanje, u Hrvatskoj dodatno bila osuđena na "neuspjeh" i isporučena javnom skepticizmu, možda i akademskom cinizmu. Ne gajimo, dakako, iluzije da bi inicijative tog tipa u UNESCO-u bile dočekane s odobravanjem, nego samo želimo naglasiti da bi se one, formalno gledano, ipak nešto teže diskvalificirale nego u hrvatskom kontekstu, budući da bi se četrdesetsatni radni tjedan, javno zdravstvo i besplatno obrazovanje mogli podvesti pod "prakse, reprezentacije [...] koje zajednice, skupine i, u nekim slučajevima, pojedinci prihvaćaju

Iako je, dakle, pojam "nematerijalnog kulturnog dobra" u zakonsku regulativu uveden 1999. godine, o načinima očuvanja i zaštite nematerijalne kulturne baštine raspravljalo se u okviru Hrvatskog etnološkog društva više od tri desetljeća ranije, i prije negoli je "etnološki spomenik" uopće, kao vrsta materijalnog spomenika kulture, prvi put 1967. godine službeno uvršten u hrvatsko zakonodavstvo. Izvještaji o radu Hrvatskog etnološkog društva donose tako podatak o osnivanju Komisije za etnografska muzejsko-konzervatorska pitanja 1962. godine (Milićević 2009:16), koja je, među ostalim, imala zadatak predlagati izmjene i dopune *Zakona o zaštititi spomenika kulture* iz 1960. godine, "s osvrtom i na nematerijalnu tradicijsku baštinu" (Škrbić Alempijević i Oroz 2009:70). Da je pitanje zaštite nematerijalnih aspekata tradicijske kulture pojedinim članovima te komisije, konzervatorima i muzeolozima, bilo posebno zanimljivo govori činjenica da je dvije godine kasnije formirana samostalna Komisija za iznalaženje mogućnosti zaštite nematerijalne kulture (Škrbić Alempijević i Oroz 2009:70).[4]

Na donekle je sličnome tragu – pomalo neočekivano s obzirom na autoričinu znanstvenu paradigmu no s druge strane i očekivano s obzirom na njezinu tadašnju funkciju predstavnice jugoslavenske vlade u UNESCO-ovom Odboru vladinih stručnjaka (Rihtman-Auguštin 1984:27) – i rukopis izlaganja Dunje Rihtman-Auguštin iz 1982. godine pod naslovom "Zaštita folklora: akcija i problemi" (Rihtman-Auguštin 1982; usp. Zebec 2009:297). Riječ je o izlaganju održanom na skupu posvećenom pitanjima zaštite folklora balkanskih zemalja. U tom izlaganju Rihtman-Auguštin je jugoslavenskoj i široj strukovnoj zajednici, predstavila ideju o potrebi i načinima zaštite folklora, o čemu se prethodne godine raspravljalo u Parizu na zasjedanju spomenutog UNESCO-ova Odbora na kojem je i sama sudjelovala. Zaštitu predstavlja kao proces koji

kao dio svoje kulturne baštine" (Zakon 2005, čl. 2. st. 1), što je UNESCO-ova definicija nematerijalne kulturne baštine.

[4] Iz tog vremena datira i, koliko je poznato, prvo objavljeno izlaganje ideje o potrebi da i "nematerijalna predajna baština" dobije status spomenika kulture te da, tomu shodno, bude podvrgnuta principima zaštite. Radi se o tekstu iz 1969. godine etnologinje i konzervatorice Beate Gotthardi-Pavlovsky.

mora povezati dvije perspektive: etnološko-folklorističku, koja se odnosi na čuvanje, skupljanje, sređivanje i arhiviranje, objavljivanje, proučavanje i primjenu, ali i pravnu koja se tiče zaštite od "neprikladne primjene folklornih tvorevina", od komercijalizacije i drugih vrsta eksploatacije (Rihtman-Auguštin 1982:2, 5). Tom je prilikom Rihtman-Auguštin također predložila da se, najprije na razini republika, zatim i države, s tendencijom širenja i na čitavo područje Balkana, formira "registar instituta, zavoda, muzeja, javnih i privatnih zbirki" odnosno da se kreira "banka podataka o tradicijskoj kulturi i folkloru" (Rihtman Auguštin 1982:7-8). Hrvatsko etnološko društvo i Zavod za istraživanje folklora (danas Institut za etnologiju i folkloristiku) započeli su izradu "baze podataka o folkloru i tradicijskoj kulturi u Hrvatskoj i Jugoslaviji" (Rihtman-Auguštin 1984:23) što je rezultiralo registrom od više od stotinu institucija u Hrvatskoj koje se bave skupljanjem i čuvanjem građe o tradicijskoj kulturi i folkloru (s. n. 1986; usp. i Škrbić Alempijević i Oroz 2009:75). Planirano uključivanje "sustava podataka o građi o tradicijskoj kulturi i folkloru u međunarodni sustav koji primjenjuje UNESCO", kao i povezivanje s institucijama koje imaju srodne baze podataka, te daljnja obrada folklorne građe s ciljem njezina unošenja u spomenuti sustav (Rihtman-Auguštin 1984:23) nisu se realizirali. Rezultati tog projekta su publikacija *Institucije koje skupljaju i čuvaju građu o tradicijskoj kulturi i folkloru u SR Hrvatskoj* (s. n. 1986) te arhivski materijal koji uključuje ispunjene formulare pojedinih institucija s područja Jugoslavije, a koji je pohranjen u Dokumentaciji Instituta za etnologiju i folkloristiku (Turčin 1982-1986).

I nastojanja u okviru konzervatorske struke, kao i nastojanja na formiranju "banke podataka" – koja bi se mogla povezati s dokumentiranjem (tradicijske) kulture kao jednom od važnih aktivnosti u okviru domaće etnologije i folkloristike uopće, aktivnosti dobro razvijene neovisno od UNESCO-a i njegovih inicijativa – mogu se podvesti pod ono što se naziva spasiteljskom etnologijom, antropologijom ili etnografijom. Riječ je o specifičnim počecima discipline ili disciplina, koji su – kako kod nas, tako i drugdje – obilježeni idejom spašavanja kultura koje naočigled nestaju (usp. npr. Potkonjak 2004) ponajprije pod utjecajem šireg spleta procesa koji se najčešće opisuju pojmovima kao što su modernizacija, urbanizacija, industrijalizacija i slično. U domaćem se kontekstu spasiteljska ideja –

koja nije bila oblikovana baš ovakvom eksplicitnom sintagmom – može pratiti još od kraja 19. stoljeća i *Osnove za sabiranje i proučavanje građe o narodnom životu* Antuna Radića ili pak *Poziva za sabiranje hrvatskih narodnih pjesama* Matice hrvatske, kao prvih naknadno sustavnije razvijanih nastojanja na opisivanju i dokumentiranju *narodnog blaga*.[5] Mjesta, metode i načini pristupa tradicijskoj kulturi, kao i izbor elemenata koje valja *spasiti* – popisati, opisati, ali možda doista i očuvati – mijenjali su se tijekom vremena i međusobno razlikovali s obzirom na teorijska polazišta i područja etnološkog i folklorističkog djelovanja. No, bez obzira na te promjene, kao i na promjene uloge i statusa spasiteljskog projekta u domaćoj etnologiji i folkloristici, ideja spašavanja nikada nije u potpunosti zamrla pa je stoga možemo označiti ne samo kao onu koja određuje početke znanstvenog bavljenja (tradicijskom) kulturom, nego i kao onu koja je na neki način stalno obilježje naših disciplina. S obzirom na to, i UNESCO-ova je spasiteljska ideja očekivano u Hrvatskoj naišla na plodno tlo. Tim više što *Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine*, koja se, istina, često tumači ili predstavlja kao otklon od spašavanja temeljenog na popisivanju i dokumentiranju, upravo te aktivnosti navodi kao neke od ključnih mjera zaštite i očuvanja (usp. Zakon 2005, čl. 2, st. 3; čl. 12; čl. 16-17).

Spasiteljski je odnos prema kulturi, osobito tradicijskoj kulturi, danas možda najvidljiviji u različitim oblicima javne prezentacije folklora, od UNESCO-ove inicijative pa sve do folklornih smotri, najstarijih sustavno organiziranih aktivnosti tog tipa u nas. Predstavljanje folklora na sceni, baš kao i predstavljanje na nekoj od listi, redovito se definira, premda ne uvijek i jedino, kao oblik očuvanja, čuvanja, zaštite, riječju, spašavanja. Osim toga, radi se o vrsti spašavanja koje vrlo često inicira, obećava, poduzima, prati, a ponekad, makar samo u promotivne svrhe, prisvaja politička, državna, međunarodna ili stranačka agenda i administracija.

Tu su i druge sličnosti između smotri i UNESCO-ova programa. Budući da one slikovito sažimaju ključna mjesta UNESCO-ove inicijative i posebice njezine implementacije, na njima ćemo se u nastavku podrobnije zadržati.

[5] Najnoviji pretisci Radićeve *Osnove* i Matičina *Poziva* objavljeni su u *Zborniku za narodni život i običaje* (knjiga 55) iz 2010. godine.

UNESCO-ove liste i programi nematerijalne kulturne baštine u javnosti kreiraju sliku folklora, baštine, tradicije i srodnih kategorija pa i predmeta te zadaća etnologije i folkloristike, baš kao što su to desetljećima činile, a i danas to čine smotre folklora. Pritom UNESCO-ova inicijativa inzistira na širokom spektru praksi i živućim tradicijama, zbog čega se ističe njezin odmak od prijašnjih inicijativa tog tipa, pa tako i smotri, vrlo često usmjerenih na izgradnju nacionalne kulture kroz scenski ili neki drugi oblik oživljavanja elementa koji su prepoznati kao reprezentativni predstavnici nekadašnje, tradicijske kulture. No, pažljivija usporedba UNESCO-a i smotri pokazuje da je ovdje vrlo često riječ o razlikama u stupnju, a ne u vrsti. Premda je, kako je već spomenuto, koncepcija nematerijalne kulturne baštine, kako je ona definirana u konvenciji, šira od one koju zastupaju folklorne smotre (te, recimo, obuhvaća na smotrama rubno ili nikako prisutne prakse poput obrta, ali i prakse takozvane visoke ili urbane kulture), značajan broj hrvatskih dobara upisanih na UNESCO-ove liste pripada glazbenim i plesnim oblicima (npr. bećarac, ojkanje, nijemo kolo), kao i običajnim praksama (npr. ljelje, zvončari), koji su se otprije, a neki i odavno afirmirali kao reprezentativni i u okviru folklornih smotri. Spomenimo tako da je, primjerice, ojkanje, taj možda "najegzotičniji" hrvatski element na UNESCO-ovim listama, bilo dominantan glazbeni žanr smotri prije Drugog svjetskog rata (usp. Ceribašić 2003:153-156). Gledano iz povijesne perspektive, smotre su ustanovile kanon koji se prelio u kolektivne predodžbe *narodne kulture* i zakonsku definiciju kulturnog dobra, a zatim oblikovao i hrvatsku participaciju u UNESCO-ovom programu i listama.

Na liste se, ukratko, često nominiraju već kanonizirana *dobra*, dok se spomenuti proklamirani odmak i raskid svodi tek na ornamentalne i rudimentarne nadopune koncepcije ustanovljene smotrama. Okolnost da je UNESCO-ov program, u obratu stvari, i sam 2010. godine bio tema zagrebačke Međunarodne smotre folklora, pri čemu su elementi s listi, bez većih poteškoća i u suglasju s dotadašnjim praksama smotri, pretočeni u scenske elemente, dodatno potvrđuje dojam da UNESCO-ov projekt donosi tek novo pakiranje već poznatog i viđenog. Sve to navodi na zaključak da je vezu između smotri i UNESCO-a primjerenije promišljati u kategorijama kontinuiteta, odnosno, širenja, nadogradnje postojećih koncepcija i praksi, a ne radikalnih odmaka i obrata.

Ni naglasak UNESCO-ove konvencije na živućim praksama i s njima povezanim zajednicama i pojedincima nije toliko udaljen od orijentacije na izvorni folklor koja se od 1930-ih godina do danas, uz povremene odmake ili pokušaje odmaka, održala kao središnja os smotri folklora u Hrvatskoj (usp. npr. Ceribašić 2003; Sremac 2010). Koncepcija izvornog folklora, naime, također pretpostavlja da zajednice na sceni predstavljaju vlastite, doduše najčešće *nekada* živuće kolektivne prakse. U okviru te koncepcije seoske folklorne skupine izvode repertoar koji se smatra karakterističnim izrazom njihove tradicije, što je u početku značilo radikalan odmak od prethodnih praksi preslikanih iz gradskih sredina, odnosno praksi da seoski zborovi izvode autorske skladbe nastale na temelju narodnih popijevki. Stoga se i u uvođenju koncepcije izvornog folklora vide naznake otvaranja prema makar nekada živućim praksama, kao i davanja određenog legitimiteta dionicima tih praksi (Ceribašić 2003:187), što su, kako je već spomenuto, razine na kojima inzistira i UNESCO. Nakon početnog zamaha formiran je, međutim, izvedbeni i žanrovski kanon smotri folklora koji je blokirao ponekad i eksplicitna nastojanja na otvorenosti prema predstavljanju šireg kruga, u suvremenost i svakodnevicu uronjenih praksi, dok je davanje legitimiteta izvođačima kao društvenim subjektima koji imaju *prevratnički potencijal* s vremenom spušteno u sferu amaterizma oslobođenog širih društvenih pretenzija. S prenošenjem tog kanona u UNESCO-ovu inicijativu prenesen je i njegov učinak, pa se i UNESCO-ova inicijativa, baš kao i folklorne smotre prije nje, realizira primarno kao reprezentacijski i scenski projekt, ponekad i s gospodarskim potencijalom, često miljama udaljen od živućih praksi ili života zajednica u koje se sam UNESCO zaklinje.

Osim što sa smotrama, dakle, dijeli repertoar i vrijednosti UNESCO--ov im je projekt srodan konačno i na razini mehanizama, kao i ciljeva na kojima se temelji. Očuvanje baštine i međukulturni dijalog, kao neki od istaknutih ciljeva konvencije (usp. Zakon 2005, preambula; čl. 1), davni su ciljevi i Međunarodne smotre folklora, ali i mnogih drugih srodnih manifestacija (usp. Ceribašić 2008:9-12). Vezano uz mehanizme, nužno je podsjetiti da nacionalne liste nematerijalne kulturne baštine, barem u hrvatskom kontekstu, funkcioniraju kao predvorje, prvi krug selekcije za prijavu na jednu od UNESCO-ovih listi, na isti način na koji su smotre niže razine (regionalne, lokalne, pripremne i druge) desetljećima funkcionirale kao mjesta izbora sastava za glavnu smotru. Liste, kao što je to uočeno već

i za smotre (usp. Zebec 2008:274), čak i kad nisu definirane kao natjecateljske, pa čak i kad se izrijekom poput UNESCO-ovih listi ograđuju od tog statusa, imaju ugrađene snažne natjecateljske mehanizme. Osim toga, liste se, poput smotri, formiraju temeljem načela vanjske, stručne selekcije, čime se dodatno pojačava njihova kompetitivna dimenzija.

Posljednja razina sličnosti između UNESCO-ove inicijative i smotri, na koju želimo uputiti, odnosi se na uključenost etnologa i folklorista u njihovu realizaciju. Kao što se to često ističe, folkloristi i etnolozi od 1930-ih do danas sudjeluju u savjetodavnim, procjeniteljskim ili organizacijskim tijelima smotri te su, ovisno o specifičnim društvenim okolnostima, imali varijabilnu, ali dugoročno presudnu ulogu u selekciji, kako pojedinačnih izvedbi, tako i u oblikovanju koncepcija i orijentacija smotri općenito. Sličnu su ulogu imali i u implementaciji UNESCO-ova projekta u Hrvatskoj. No, dok je u počecima smotri izravna priprema zajednica za sudjelovanje bila vrlo rijetka (Ceribašić 2003:81), hrvatske nominacije na UNESCO-ove liste karakterizirala je upravo takva vrsta stručnog angažmana. Tako se u hrvatskom kontekstu proces odvijao odozgo, na način da su stručnjaci pripremali materijale potrebne za prijavu, iako se UNESCO-ova konvencija nerijetko slavi kao ona kojom je napravljen iskorak prema uključenju zajednice. Ostavimo po strani pitanje što je to zajednica, koje su joj granice i tko u njezino ime govori, i zadržimo se na očitom, a to je da se i ovaj proklamirani *novum* UNESCO-ove inicijative u hrvatskom kontekstu pokazao samo u svojoj deklarativnoj i dekorativnoj dimenziji. Na to upućuje i tendencija da se, barem u hrvatskom kontekstu, na liste upisuju i *žanrovi*, pojave i prakse koje se ponajprije definiraju s obzirom na prihvaćene stručne koncepcije i ambicije državne administracije, a ne samo konkretne prakse koje pojedine zajednice percipiraju i kao vlastite i kao specifične. Danas, kako se može čuti, *zajednice* sve više same pokazuju inicijativu da se *element* koji vide kao dio svoje tradicije nominira na neku od UNESCO-ovih listi. Pitanje je, međutim, koliko će eventualna formulacija obrazloženja, odnosno okružje u kojem će se njihov *element* naći slijedom koncepcije *žanrova* i drugih administrativno-stručnih okvira nominacije, odgovarati njihovoj inicijativi.

Na prijepore pristupa odozgo kojim se, između ostaloga, lokalni nazivi zamjenjuju žanrovskim nazivima, dok se prakse povezuju u *žanrove*, čime se *zajednici* na neki način oduzima pravo na vlastito *dobro* (onakvo kakvim

ga ona vidi), upućuje i primjer gange i ojkanja. U Registar kulturnih dobara Republike Hrvatske,[6] upisano je, naime, *dobro* pod nazivom "Ganga" vezano uz "područja Imotske i Vrgoračke krajine" i nema "UNESCO zaštitu".[7] Istodobno je, kako sugeriraju materijali na UNESCO-ovim internetskim stranicama,[8] ali i reakcije javnosti,[9] taj glazbeni izričaj dio kulturnog dobra nazvanog ojkanje koje je pak upisano na UNESCO-ovu *Listu nematerijalne kulturne baštine kojoj je potrebna hitna zaštita*. U tim se materijalima za nominaciju na UNESCO-ovu listu nigdje, doduše, ne spominje naziv ganga, ali se kroz opis izričaja i navedene lokalitete može pretpostaviti da je i ona, barem u nekoj od svojih inačica, uključena u nominaciju. Ostavljajući po strani brojna pitanja, među njima i ono, koje je jedno vrijeme prilično zaokupljalo domaću javnost, o tome tko može predstavljati *hrvatsku gangu*,[10] pa i pitanje zašto se u obrazloženjima nominacije ojkanja, za razliku od nekih drugih lokalnih naziva, ne spominje naziv ganga ili ganganje, zadržat ćemo se na možda zamarajućim, ali simptomatičnim "tehničkim nejasnoćama". Primjerice, naziv dobra "Glazbeni izričaj ojkanje s područja Dalmatinskog zaleđa" koji nalazimo u Registru navodi na krivi zaključak da je to dobro vezano samo uz "Dalmatinsko zaleđe", a ono je, prema istom Registru i kratkom opisu koji u njemu nalazimo, vezano, između ostaloga, ne samo uz Liku i Kordun, nego i okolicu Karlovca. Samo dalmatinsko zaleđe u tom je upisu u Registru uvedeno kao posebna regija ("Dalmatinsko zaleđe"), a Ravni kotari i Bukovica zasebno su navedeni, kao da ne pripadaju tom istom području. U materijalima na UNESCO-ovim stranicama posljednji od spomenutih lokaliteta ipak su uvršteni u "dalmatinsko zaleđe". Štoviše, ono sad obuhvaća i neka područja kojih nema u opisu tog kulturnog dobra u hrvatskom Registru, poput Dalmatinske zagore, ali i okolice grada Sinja, Imotskog, Vrgorca i dr. Kao dodatak svemu ovome, ganga je u Registar zasebno upisana pod

[6] Usp. web tražilicu kulturnih dobara RH, http://www.min-kulture.hr/default.aspx?id=6212.

[7] Vidi http://www.min-kulture.hr/default.aspx?id=6212&kdId=109994788.

[8] Vidi http://www.unesco.org/culture/ich/doc/download.php?versionID=05434.

[9] Vidi npr. Jendrić (2010), Lucić (2012), Tomić (2010).

[10] Vidi npr. Dragan i Ćosić (2012) i Lucić (2012).

kategorijom "znanja i vještina", dok je ojkanje upisano pod kategorijom "običaja, obreda i svečanosti". Ukratko, osim što ova zbrka govori o situacijskoj ležernosti, birokratskim nedorečenostima i proturječjima, ona također, što je svakako važnije, ukazuje na lutanja proizašla iz ideje da je kulturu moguće segmentirati na nematerijalna kulturna dobra te da se prema njima možemo odnositi kao prema bilo kojem drugom dobru.

***

Etnolozi i folkloristi su u Hrvatskoj, kako je već spomenuto, od samih početaka sudjelovali u različitim aktivnostima vezanim uz prihvaćanje i implementaciju *Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* kao, primjerice, članovi domaćih i međunarodnih tijela, kao oni koji su radili na osmišljavanju načina provedbe konvencije, zatim kao istraživači nematerijalnih kulturnih praksi, potencijalnih kandidata za upis na neku od UNESCO-ovih listi, kao autori ili recenzenti prijedloga za upise na liste i slično. "Praksa" vezana uz konvenciju – a tu mislimo ponajprije na nastojanja da se *elementi nematerijalne kulturne baštine* upišu na UNESCO-ove liste – u Hrvatskoj je već godinama vrlo izražena. Podsjetimo da je od 2009. godine na dvije UNESCO-ove liste upisano trinaest kulturnih elemenata: u 2009. njih čak sedam, godine 2010. tri, 2011. dva, te u 2012. jedno. S druge strane, broj radova koji bi kritički, iz znanstvene perspektive pristupali procesima implementacije konvencije, nije velik. Izuzmemo li priloge koji se na konvenciju referiraju usput, ukratko, opisno ili iz perspektive primjene,[11] radi se o samo nekoliko etnološko-folklorističkih priloga koje i prenosimo u ovome zborniku.

Jedan je od njih onaj autorice Naile Ceribašić, objavljen 2009. godine pod naslovom "Novi val promicanja nacionalne baštine: UNESCO-ova 'Konvencija o očuvanju nematerijalne kulturne baštine' i njezina implementacija". Riječ je o prvom znanstvenom radu domaćeg autora, odnosno

[11] Ilustracije radi upućujemo samo na neke od njih, npr. Ceribašić (2009a), Jelinčić (2008), Jelinčić i Žuvela Bušnja (2008), Kalapoš (2009), Nikočević (2008), Rudan (2012), Vitez (2007), Zebec (2009, 2012).

autorice, koji je u potpunosti posvećen upravo UNESCO-ovoj inicijativi, a koji je objavljen u bosanskohercegovačkom zborniku radova koji su namijenjeni ponajprije muzikološkom čitateljstvu. Drugi je prilog objavljen 2012. godine u časopisu *Etnološka tribina.* Radi se o tekstu "Kultura ili baština? Problem nematerijalnosti" autorice Lidije Nikočević na koji se u popratnoj raspravi referiralo osam komentara. Upravo se prilogom u *Etnološkoj tribini* po prvi put u našoj etnološkoj i folklorističkoj sredini na znanstveno-kritičan i cjelovitiji način obrađuje problematika udomaćivanja UNESCO-ova programa u Hrvatskoj. U Hrvatskoj je 2010, u časopisu *Studia ethnologica Croatica,* objavljen još jedan znanstveni članak posvećen konvenciji, autorice Amy Mountcastle, ali na engleskom jeziku i na temu implementacije UNESCO-ova programa u drugom geografskom i kulturnom kontekstu. Najnoviji prilog raspravi je tekst "Etnolog u svijetu baštine: hrvatska nematerijalna kultura u 21. stoljeću" Tvrtka Zebeca iz 2013. godine u kojem se iz sudioničke perspektive predstavljaju procesi i prijepori hrvatske implementacije konvencije.

Nasuprot, dakle, ne velikoj i uglavnom skeptičnoj domaćoj znanstvenoj produkciji o UNESCO-ovoj inicijativi, u javnom (medijskom) diskursu prevladavaju slavodobitni tonovi, pa i brojanje rezultata. Iz niza medijskih priloga koji se posljednjih godina objavljuju na temu upisa na UNESCO-ove liste nematerijalne kulturne baštine, mogli bismo kao sinegdohu izdvojiti intervju objavljen svojedobno na internetu u kojemu zamjenik ministrice kulture Republike Hrvatske, govoreći o hrvatskim nematerijalnim kulturnim elementima poantira riječima "Četvrti u svijetu, prvi u Evropi!" misleći pritom na činjenicu da Hrvatska u usporedbi s drugim evropskim zemljama – u tom trenutku, dakako – ima najveći broj nematerijalnih kulturnih elemenata na UNESCO-ovim listama, a da je po tom istom kriteriju četvrta na svijetu, odmah nakon Kine, Japana i Koreje.[12]

[12] S obzirom na prevladavajući medijski, i ne samo medijski, diskurs ovdje se čini važnim naglasiti da broj upisanih dobara na UNESCO-ove liste ni u kojem slučaju nije mjerilo vrijednosti kulture neke države. On prije svega svjedoči o pripremljenosti državne administracije i diplomacije te otvorenosti međunarodne zajednice prema njezinim aspiracijama. Osim toga, treba napomenuti da nije riječ o nekom konačnom, nepromjenji-

Ako bismo preuzeli taj prevladavajući – i zamarajući – javni diskurs vezan uz UNESCO-ovu inicijativu i odlučili se za "brojanje" rezultata, mogli bismo, uzimajući kao pokazatelje s jedne strane broj hrvatskih upisa na UNESCO-ove liste, i, s druge strane, broj znanstvenih radova posvećenih kritici ili refleksiji konvencije i njezine implementacije, dobiti omjer u kojemu je brojka na drugome mjestu višestruko manja od one prve. Dakako da ovakav "sportski" način "izračunavanja" rezultata nije primjeren pogledu na znanstvenu produkciju. Riječ je, dodatno, o "elementima" – s jedne strane o upisima na liste, a s druge o znanstvenim radovima – koje s oprezom treba stavljati u istu jednadžbu već i zato što je broj upisanih dobara egzaktno utvrdiv, za razliku od broja tekstova koji će biti prihvaćeni kao znanstveno-kritički prilozi. Također, znanstvena promišljanja bilo koje teme ne mogu ni izdaleka pratiti bogatstvo praksi koje se "na terenu", pa i na terenu UNESCO-a i primjene, događaju. Ipak, to što se UNESCO-u pristupilo prije svega kao platformi za ono što se naziva primijenjenom znanošću, a tek sporadično kao aktualnom društvenom fenomenu, dakle kao predmetu znanstvenog interesa, pobuđuje naše zanimanje. Istraživanje društvenih dimenzija UNESCO-ove konvencije uključivalo bi svakako i pitanja o reakcijama i očekivanjima zajednica te konkretnim učincima i eventualnim predviđanjima vezanim uz neku od nominacija i sl. Pitanja su to koja nepobitno zahtijevaju pažnju, ali na koja u ovom trenutku nemamo odgovore utemeljene na ciljanim etnografskim istraživanjima.

O razlozima nesrazmjera između primjene i istraživanja, stručnog rada i znanstvene refleksije vezane za konvenciju i njezinu implementaciju možemo samo nagađati. Posvećenost aktivnostima fokusiranim na upise na UNESCO-ove liste ne čudi ako imamo na umu dugu tradiciju primijenjene etnologije i folkloristike u Hrvatskoj o kojoj je već bilo riječi. Možda je tu jednostavno riječ o potrebi da se učini nešto za zajednice

vom popisu (iako pojedine države na njemu već neko vrijeme drže "prva mjesta"), već o popisu koji se svake godine dopunjava novim *elementima*. Ipak, čini se da se i UNESCO-ov projekt suočio s ograničenjima tipičnim za slične inicijative te da je danas znatno teže dospjeti na neku od listi, nego što je to bilo na samim počecima. Cijeli je niz mogućih razloga tome: od manjka administrativnih kapaciteta do uvjerenja da je inicijativa već "prepoznata" u javnosti.

kojima se etnolozi i folkloristi bave u svome znanstvenom radu, i da se, s druge strane, doprinese prepoznatljivosti nematerijalne kulture, a time i predmeta etnologije i folkloristike, u širem društvenom okruženju. Ukratko, da se znanja koja su nastala u znanstvenom procesu primijene u društvu, na korist ljudi kojima se znanstvenici bave, a s pretpostavljenom vjerom, usprkos suprotnim indicijama, u pozitivne učinke implementacije konvencije. Posvećenost takvom angažmanu – u krajnjoj liniji po pitanju raspoloživog vremena, ali i različitosti pristupa koje zahtijeva, opet uvjetno rečeno, s jedne strane primjena, a s druge refleksija – možda utječe i na proizvodnju znanstvenih radova. Osim toga, i društvena klima posljednjih godina dodatno potiče tu vrstu angažmana jer se danas od sustava znanosti ponajprije očekuje korisnost i primjenjivost pri čemu se ta primjenjivost vrlo usko definira, ponekad i samo kao povezanost s gospodarstvom što bi u slučaju bavljenja *Konvencijom o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* bila valjda ponajprije povezanost s takozvanim kulturnim turizmom. Primjenjivost se, izgleda, iz perspektive državne administracije, može ostvariti još i na području promotivnih aktivnosti kojima nacionalna država navodno uvećava svoj ugled u domovini i u svijetu.

Ovo posljednje vraća nas na priču o proslavi u povodu pristupanja Hrvatske Europskoj uniji, proslavi koja jasno pokazuje kako se kultura usmjerava prema transformaciji u dopadljivi proizvod što istodobno svima – i državnoj administraciji, i stručnjacima, i onima kojima neka kulturna praksa "pripada" – uvelike olakšava neprimjećivanje Potemkinovih sela UNESCO-ove (ili neke druge) inicijative, kao i zatvaranje očiju pred nuspojavama procesâ o kojima je ovdje riječ, nuspojavama koje se, možda manje vidljivo, tiču cijelog društva te izravno i lokalnih zajednica, ali i naših disciplina i struka. Kada je o našim disciplinama riječ, a u kontekstu već spomenutih medijskih i osobito administrativnih zahtjeva koji se postavljaju pred znanstvenike i znanost, nesrazmjer između primjene i refleksije u UNESCO-ovom slučaju usmjerava nas prema razmišljanjima i bojaznima o budućnosti u kojoj *ad hoc* primjena postaje ključno mjesto valorizacije rada etnologa i folklorista, a ključna dimenzija našeg djelovanja kao znanstvenika, ona koju vezujemo uz vrijednosti istraživanja, preispitivanja i kritičnosti, u vrtlogu zahtjeva i prilagodbi postaje višak, nepotrebni balast kojeg bi se trebalo odreći. Te vrijednosti, vjerujemo, neće nestati, ali

pitanje je u kojim će se institucionalnim okružjima razvijati i njegovati. Kada je pak o "kulturi" riječ, neće, naravno, nestati njezini kreativni i kritički potencijali, ali je gotovo sigurno da će se, kako to sugeriraju primjeri i analize koje donosimo u zborniku, oni u prvom redu razvijati izvan, a ne unutar UNESCO-ova modela proizvodnje baštine.

Literatura:

Aikawa, Noriko. 2004. "An Historical Overview of the Preparation of the UNESCO International Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage". *Museum International* 56/1-2:137-149.

Ceribašić, Naila. 2003. *Hrvatsko, seljačko, starinsko i domaće. Povijest i etnografija javne prakse narodne glazbe u Hrvatskoj.* Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.

Ceribašić, Naila. 2008. "Festivalski okviri folklornih tradicija. Primjer *Međunarodne smotre folklora*". U *Predstavljanje tradicijske kulture na sceni i u medijima.* Zorica Vitez i Aleksandra Muraj, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku i Hrvatsko etnološko društvo, 7-20.

Ceribašić, Naila. 2009a. "Prilog produkciji baštine. Obnova *pojanja* u perojskih Crnogoraca". U *Izazov tradicijske kulture. Svečani zbornik za Zoricu Vitez*. Naila Ceribašić i Ljiljana Marks, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 309-325.

Ceribašić, Naila. 2009b. "Novi val promicanja nacionalne baštine. UNESCO-va 'Konvencija o očuvanju nematerijalne kulturne baštine' i njezina implementacija". U *6. Međunarodni simpozij "Muzika u društvu*". Jasmina Talam, ur. Sarajevo: Muzikološko društvo Federacije Bosne i Hercegovine i Muzička akademija u Sarajevu, 122-135. = u ovom zborniku.

Derk, Denis. 2007. "Svjetska baština. Biškupić bi picigin upisao kao kulturno blago UNESCO-a". *Večernji list*, 2. kolovoza. http://www.vecernji.hr/newsroom/zanimljivosti/2133863/index.do.

Dežulović, Boris. 2012. "Ju-go-plas-ti-ka!" *Slobodna Dalmacija*, 9. svibnja. http://www.slobodnadalmacija.hr/Prilozi/Arterija/tabid/247/articleType/ArticleView/articleId/173716/Jugoplastika.aspx.

Dragan, Gordana i Braco Ćosić. 2012. "Imotsku gangu u Parizu pjevat će – Hercegovci!?" *Slobodna Dalmacija*, 25. listopada. http://www.slobodnadalmacija.hr/Mozaik/tabid/80/articleType/ArticleView/articleId/191704/Default.aspx.

Fawcett, Michelle. 2009. *The Market for Ethics. Culture and the Neoliberal Turn at UNESCO*. http://gradworks.umi.com/3380290.pdf.

Gotthardi-Pavlovsky, Beata. 1969. "Folklorna građa i pitanje njene zaštite". *Makedonski folklor* 3/4:397-406.

Ilić, Merien. 2012. "UNESCO-ova baština nisu stadionske atrakcije već klape sa izvornom a capella izvedbom". *Slobodna Dalmacija*, 7. prosinca. http://slobodnadalmacija.hr/Mozaik/tabid/80/articleType/ArticleView/articleId/196067/Default.aspx.

Jelinčić, Daniela Angelina. 2008. *Abeceda kulturnog turizma.* Zagreb: Meandarmedia/Meandar.

Jelinčić, Daniela Angelina i Ana Žuvela Bušnja. 2008. "Uloga medija u predstavljanju, mijenjanju i kreiranju tradicije". U *Predstavljanje tradicijske kulture na sceni i u medijima*. Aleksandra Muraj i Zorica Vitez, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku i Hrvatsko etnološko društvo, 51-63.

Jendrić, Dorotea. 2010. "Unesco zaštitio alku, licitarsko srce i 'ojkante' della Croazia". *Večernji list*, 17. studenoga. http://www.vecernji.hr/kultura/unesco-zastitio-alku-licitarsko-srce-ojkante-della-croazia-clanak-216904.

Kalapoš Gašparac, Sanja. 2009. "Tradicija na pladnju turizma". U *Izazov tradicijske kulture. Svečani zbornik za Zoricu Vitez*. Naila Ceribašić i Ljiljana Marks, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 327-335.

Krile, Davor. 2010. "Za razliku od ojkalice, radnička klasa baština je bez zaštite". *Slobodna Dalmacija,* 21. studenog. http://www.slobodnadalmacija.hr/Hrvatska/tabid/66/articleType/ArticleView/articleId/121845/Default.aspx.

Kuutma, Kristin. 2013. "Between Arbitration and Engineering. Concepts and Contingencies in the Shaping of Heritage Regimes". U *Heritage Regimes and the State.* Regina F. Bendix, Aditya Eggert i Arnika Peselmann, ur. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 21-36.

Lucić, Predrag. 2012."Posljednja ganga u Parizu". *Novi list*, 25. listopada. http://www.novilist.hr/Komentari/Kolumne/Trafika-Predraga-Lucica/Posljednja-ganga-u-Parizu.

Matasović, Trpimir. 2013. "San europske noći". *Zarez* 362, 4. srpnja. http://www.zarez.hr/clanci/san-europske-noci.

Milićević, Josip. 2009 [1979]. "Pretisak teksta o prvih dvadeset godina rada Društva". U *50 godina Hrvatskoga etnološkog društva (1959. – 2009.)*. Tihana Rubić, Nevena Škrbić Alempijević, Željka Jelavić i Željka Petrović Osmak, ur. Zagreb: Hrvatsko etnološko društvo, 13-32.

Mountcastle, Amy. 2010. "Safeguarding Intangible Cultural Heritage and the Inevitability of Loss. A Tibetan Example". *Studia ethnologica Croatica* 22:339-359. = u ovom zborniku.

Mrkić Modrić, Slavica. 2009. "Koji li su to zvončari s područja Kastva?" *Novi list*, 2. listopada. http://novine.novilist.hr/default.asp?WCI=Rubrike&WCU=285A2863285928582863285A285828582861286328952897 28A228632863285C285D2858285E285A285A2863286328632858286 3Z.

Nikočević, Lidija. 2008. "Zaštita i predstavljanje nematerijalne kulturne baštine". U *Predstavljanje tradicijske kulture na sceni i u medijima*. Aleksandra Muraj i Zorica Vitez, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku i Hrvatsko etnološko društvo, 145-151.

Nikočević, Lidija. 2012. "Kultura ili baština? Problem nematerijalnosti". *Etnološka tribina* 42/35:7-20. = u ovom zborniku.

Paštar, Toni. 2013. "Ministrica Zlatar u Vrlici: Nijemom kolu vratit ćemo pravo ime". *Slobodna Dalmacija* 27. svibnja. http://slobodnadalmacija.hr/Split-%C5%BEupanija/tabid/76/articleType/ArticleView/articleId/211380/Default.aspx.

Pofuk, Branimir. 2013. "Dora Ruždjak Podolski režira svečanost ulaska Hrvatske u EU". *Večernji list*, 23. lipnja. http://www.vecernji.hr/vijesti/dora-ruzdjak-podolski-rezira-svecanost-ulaska-hrvatske-u-eu-clanak-573660.

Potkonjak, Sanja. 2004. "Vid Vuletić Vukasović i spasiteljska etnologija". *Studia ethnologica Croatica* 16:111-139.

Prnjak, Hrvoje. 2013. "Novogodišnji doček članstva u Europskoj uniji". *Slobodna Dalmacija*, 2. srpnja. http://www.slobodnadalmacija.hr/Reflektor/tabid/92/articleType/ArticleView/articleId/214632/Default.aspx.

Rihtman-Auguštin, Dunja. 1982. *Zaštita folklora. Akcija i problemi. Unesco - Pariz 1982*. IEF rkp. 1611.

Rihtman-Auguštin, Dunja. 1984. "Trideset i pet godina rada Zavoda za istraživanje folklora". *Narodna umjetnost* 21:11-33.

Rudan, Evelina. 2012. "Verbalni folklor i njegova (re)prezentacija". *U Međunarodni znanstveni interdisciplinarni simpozij "Hrvatska folklorna i etnografska baština u svjetlu dubrovačke, svjetske i turističke sadašnjosti – FEB 2011. Zbornik radova*. Mira Muhoberac, ur. Dubrovnik: Folklorni ansambl Linđo, 509-519.

s. n. [Turčin, Vesna]. 1986. *Institucije koje skupljaju i čuvaju građu o tradicijskoj kulturi i folkloru u SR Hrvatskoj. Izvanredni svezak, knj. 8.* Zagreb: Zavod za istraživanje folklora.

Sremac, Stjepan. 2010. *Povijest i praksa scenske primjene folklornog plesa u Hrvata. Između društvene i kulturne potrebe, politike, kulturnog i nacionalnog identiteta.* Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.

Stamenković, S. 2011. "Čije je 'ojkanje'". *Politika online,* 1. veljače. http://www.politika.rs/rubrike/Kultura/Cije-je-ojkanje.lt.html.

Šips, Borut. 2010. "I UNESCO prepoznao Sinjsku alku". 16. studenog. http://www.tportal.hr/sport/ostalisportovi/96703/I-Unesco-prepoznao-Sinjsku-alku.html.

Škrbić Alempijević, Nevena i Tomislav Oroz. 2009. "Mijene etnoloških pristupa i metoda". U *50 godina Hrvatskoga etnološkog društva (1959. – 2009.)*. Tihana Rubić, Nevena Škrbić Alempijević, Željka Jelavić i Željka Petrović Osmak, ur. Zagreb: Hrvatsko etnološko društvo, 65-87.

Tomić, Ante. 2010. "Ooo-o-o-o! Ooo-o-o-o-oooj!". *Jutarnji list*, 20. studenoga. http://www.jutarnji.hr/ante-tomic--ooo-o-o-oooj-/905432/.

Turčin, Vesna. 1982-1986. *Dokumentacijska građa uz projekt "Regionalni registar institucija koje skupljaju i čuvaju građu o tradicijskoj kulturi i folkloru u SFR Jugoslaviji"*. IEF rkp. 2038.

UNESCO. 1972. *Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage.* http://whc.unesco.org/en/conventiontext/.

UNESCO. 1989. *Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore*. http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13141&URL_DO=DO_TOPIC-&URL_SECTION=201.html.

Zakon o potvrđivanju Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine. 2005. http://narodne-novine.nn.hr/clanci/medunarodni/327387.html.

Zakon o zaštiti i očuvanju kulturnih dobara. 1999. http://narodne-novine.nn.hr/clanci/sluzbeni/271022.html.

Vitez, Zorica. 2007. "*Legenda o Picokima* u svjetlu globalne i nacionalne (kulturne) politike*". Narodna umjetnost* 44/2:11-25.

Zebec, Tvrtko. 2008. "Izazovi primijenjene folkloristike i etnologije". U *Predstavljanje tradicijske kulture na sceni i u medijima.* Zorica Vitez i Aleksandra Muraj, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku i Hrvatsko etnološko društvo, 271-286.

Zebec, Tvrtko. 2009. "Nematerijalna kulturna baština i djelatnost Instituta za etnologiju i folkloristiku". U *Izazov tradicijske kulture. Svečani zbornik za Zoricu Vitez*. Naila Ceribašić i Ljiljana Marks, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 293-300.

Zebec, Tvrtko. 2012. "Kultura – tradicija – baština – turizam: Dubrovnik i Hrvatska u dvadeset i prvome stoljeću". *U Međunarodni znanstveni interdisciplinarni simpozij "Hrvatska folklorna i etnografska baština u svjetlu dubrovačke, svjetske i turističke sadašnjosti – FEB 2011. Zbornik radova*. Mira Muhoberac, ur. Dubrovnik: Folklorni ansambl Linđo, 503-507.

Zebec, Tvrtko. 2013. "Etnolog u svijetu baštine. Hrvatska nematerijalna kultura u 21. stoljeću". U *Hrvatska svakodnevica. Etnografije vremena i prostora*. Jasna Čapo i Valentina Gulin Zrnić, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 173-195. = u ovom zborniku.

Bilješka uz prijevode i popis izvornika

Svi autori, urednici te većina nakladnika velikodušno su nam ustupili prava na ponovno objavljivanje u nastavku navedenih radova na čemu im ovom prilikom iskreno zahvaljujemo. U zbornik su uključeni tekstovi koji teorijski i/ili na razini studija slučaja iz različitih dijelova svijeta (Europa, Azija, Sjeverna Amerika) ukazuju na nuspojave i promašaje, ili, nešto suzdržanije rečeno, probleme, propuste i ozbiljne manjkavosti UNESCO-ova programa nematerijalne kulturne baštine. Radi se, s jedne strane, o poznatim tekstovima od kojih neki imaju kanonski status u području te, s druge strane, o možda slabije poznatim tekstovima koje smatramo poticajnim i relevantnim za raspravu u hrvatskom kontekstu.

Uz dva rada inicijalno napisana na hrvatskom jeziku te jedan napisan na engleskom i preveden na hrvatski u izdanju iz kojeg smo ga preuzeli, zbornik sadrži jedanaest tekstova prevedenih s engleskog jezika. Prijevodi nastoje slijediti stilske i kulturološke specifičnosti izvornika, dok je terminologija, koliko je to bilo moguće, usklađena na razini zbornika, ali i s uvriježenim rješenjima u hrvatskom jeziku. U tom su pothvatu, dakako, ključni bili prevoditelji, ali i kolege iz različitih disciplina koje smo konzultirali, a koji su nam svojim znanjem nesebično pomogli. Stoga su zasluge za pojedina prijevodna rješenja ponekad i kolektivne, no odgovornost je u cjelini, zbog specifičnosti i opsega zahvata, isključivo naša.

Jezične i stilske specifičnosti izvornika su u ime dosljednosti na razini zbornika, ali i pretpostavljenih očekivanja i upućenosti hrvatskih čitatelja, ponekad ipak neutralizirane. Tako su razlike u nazivima i nazivanjima istih dokumenata u ovome zborniku, u odnosu na izvornike, znatno manje, dok je, primjerice, uporaba kratica, česta u izvornicima, u zborniku svedena na minimum, uz iznimku, dakako, kratice UNESCO. Posve očekivano za ovaj tip publikacije, nije bilo moguće izbjeći ni terminološke kompromise, inačice i udvajanja. Tako je, recimo, anglosaksonska složenica *folklore*,

koja u pridjevskom obliku ima tradicionalno nestalan oblik u hrvatskim prijevodima, i u ovom zborniku, ovisno o kontekstu, prevedena kao "folklorno", "pučko" ili "narodno". Slično tomu, engleski termin *indigenous* je preveden kao "starosjedilački", osim u onim slučajevima, pa i cijelim tekstovima, kada je pojam "autohton" bio prepoznat kao manje geografski i značenjski obilježen.

Razlika između engleskih pojmova *heritage* i *patrimony*, koja u hrvatskom jeziku samo djelomice odgovara razlici između pojmova "baština" i "nasljeđe", u zborniku je zadržana u svim slučajevima u kojima je to bilo sintaktički i semantički moguće. Slično tomu, pojmovi *safeguarding* i *preservation* uglavnom su prevedeni kao "očuvanje", odnosno "čuvanje", ali ih je u nekolicini slučajeva, u sladu s kontekstom u kojem se pojavljuju, ipak bilo nužno prevesti i terminom "zaštita".

Zbog prijepornih mjesta službenog hrvatskog prijevoda *Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine*, navodi iz konvencije donose se u revidiranom prijevodu. Naime, hrvatski je prijevod konvencije općenito usmjeren prema domestikaciji, koja je često ustvari arhaizacija, te se uvelike oslanja na stariju terminologiju konzervatorske, etnološke i folklorističke provenijencije. Tako je u službenom hrvatskom prijevodu konvencije, primjerice, već spomenuti engleski termin *safeguarding* preveden isključivo kao "zaštita", *intangible* kao "nematerijalno", *practices* kao "vještine", *representations* kao "izvedbe", *social practices* kao "običaji" i tako dalje. U zborniku je u navodima iz konvencije zadržan pojam nematerijalno no druga su više ili manje prijeporna prijevodna rješenja zamijenjena. Na konvenciju ćemo se u zborniku ipak referirati koristeći naziv pod kojim je taj dokument usvojio Hrvatski sabor. Izuzetak čine tekstovi Naile Ceribašić i Tvrtka Zebeca u kojima se slijedom u njima iznesene argumentacije rabi naziv *Konvencija o očuvanju nematerijalne kulturne baštine*.

Posebno je zahtjevno bilo uskladiti terminologiju vezanu uz posljednjih godina ključan element rasprave o nematerijalnoj kulturi, pitanje vlasništva. Engleski termin *property* u zborniku je ovisno o kontekstu preveden kao dobro, imovina, nekretnina, vlasništvo ili posjedovanje. U skladu s uvriježenom terminologijom u hrvatskom jeziku pojam *intellectual property* dosljedno je preveden kao intelektualno vlasništvo no pojam *cultural property* u analogiji ipak nije brzopleto preveden kao kulturno vlasništvo.

Nasljedujući za naše zakonodavstvo i teoriju prava karakteristično razlikovanje između pravnog objekta (kulturnog dobra) i prava koje se odnosi na taj objekt (prava vlasništva nad kulturnim dobrom), u ovom je zborniku engleski termin *cultural property* preveden kao kulturno dobro kada se u izvornicima odnosio na pravni objekt. U onim slučajevima kada se isti termin u izvorniku rabio u smislu prava koje se odnosi na neki objekt, a ne u smislu objekta, ili se rabio dominantno u tom smislu, nastojao se prevesti kao "vlasništvo nad kulturnim dobrom". Pojam kulturnog dobra, u tim prijevodima, slijedom njegova značenja u engleskom jeziku, ali i *Zakona o zaštiti i očuvanju kulturnih dobara* (NN 66/99, 151/03, 157/03, 100/04, 87/09, 88/10, 61/11, 25/12, 136/12), usko je, dakle, vezan uz pojam vlasništva i srodnih pravnih kategorija, a ne uz vrijednosti, dostignuća i bogatstva u kulturnom, estetskom, povijesnom i nekom drugom pogledu. Ovo posljednje je i danas u nas prevladavajuće značenje sintagme kulturno dobro, no rasprave u kojima se poziva na kulturno dobro, a koje imamo priliku čuti na terenu i u medijima, usmjerene su sve više na pitanje vlasništva što sugerira da je kulturno dobro u smislu pravne kategorije sa cijelom pripadnom logikom (klasifikacijom i pravnim institutima među kojima su ključni instituti autorskog prava, vlasništva i sl.) već ušlo u našu svakodnevicu. Potaknute time, upotrebom termina kulturno dobro u opisanom značenju nastojale smo, dakle, ne samo slijediti uzuse hrvatskog jezika i prava, nego i uputiti na probleme koji će, kako se danas čini, biti sve izraženiji, a koji proizlaze i iz ulaska kulture u pravni režim i njezine posljedične regulacije kroz institut vlasništva. Taj je korak, vjerujemo, preduvjet za razmišljanje o alternativi situaciji u kojoj i "obična" kultura postaje dio gore spomenutog pravnog režima, ali i alternativi situaciji u kojoj je ona izuzeta iz pravnog režima, no ne i iz ekonomske eksploatacije i devastacije. U konačnici stoga ključno pitanje nije koji je termin bolji (kulturno dobro, kulturno vlasništvo, vlasništvo nad kulturnim dobrom i sl.), odnosno koji termin bolje opisuje našu zbilju. Ključno je pitanje koja je alternativa toj zbilji.

Popis izvornika

Regina Bendix. 2009. "Inheritances. Possession, Ownership, and Responsibility". *Traditiones* 38/2:181-199.

Chiara Bortolotto. 2009. "The Giant Cola Cola in Gravina. Intangible Cultural Heritage, Property, and Territory between Unesco Discourse and Local Heritage Practice". *Ethnologia Europaea* 39/2:81-94.

Michael Brown. 2005. "Heritage Trouble. Recent Work on the Protection of Intangible Cultural Property". *International Journal of Cultural Property* 12/1:40-61.

Naila Ceribašić. 2009. "Novi val promicanja nacionalne baštine. UNESCO-va 'Konvencija o očuvanju nematerijalne kulturne baštine' i njezina implementacija". U *6. Međunarodni simpozij "Muzika u društvu"*. Jasmina Talam, ur. Sarajevo: Muzikološko društvo Federacije Bosne i Hercegovine i Muzička akademija u Sarajevu, 122-135.

Valdimar Tr. Hafstein. 2007. "Claiming Culture. Intangible Heritage Inc., Folklore©, Traditional Knowledge™". U *Prädikat "HERITAGE". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen*. Dorothee Hemme, Markus Tauschek i Regina Bendix, ur. Berlin: LIT Verlag, 75-100.

Barbara Kirshenblatt-Gimblett. 2006. "World Heritage and Cultural Economics". U *Museum Frictions. Public Cultures/Global Transformations*. Ivan Karp, Corinne A. Kratz, Lynn Szwaja i Tomás Ybarra-Frausto s Gustavom Buntinxom, Barbarom Kirshenblatt-Gimblett, Cirajem Rassoolom, ur. Durham i London: Duke University Press, 161-202.

Walter Leimgruber. 2010. "Switzerland and the UNESCO Convention on Intangible Cultural Heritage". *Journal of Folklore Research* 47/1-2:161-196.

Naomi Mezey. 2007. "The Paradox of Cultural Property". *Columbia Law Review* 107:2004-2046.

Amy Mountcastle. 2010. "Safeguarding Intangible Cultural Heritage and the Inevitability of Loss. A Tibetan Example". *Studia ethnologica Croatica* 22:339-359.

Lidija Nikočević. 2012. "Kultura ili baština? Problem nematerijalnosti". *Etnološka tribina* 42/35:7-20.

Dorothy Noyes. 2006. "The Judgement of Solomon. Global Protections for Tradition and the Problem of Community Ownership". *Cultural Analysis* 5:27-56.

Markus Tauschek. 2009. "Cultural Property as Strategy. The Carnival of Binche, the Creation of Cultural Heritage and Cultural Property". *Ethnologia Europaea* 39/2:67-80.

Nino Tsitsishvili. 2009. "National Ideologies in the Era of Global Fusions. Georgian Polyphonic Song as a UNESCO-Sanctioned Masterpiece of Intangible Heritage". *Music & Politics* 3/1.

Tvrtko Zebec. 2013. "Etnolog u svijetu baštine. Hrvatska nematerijalna kultura u 21. stoljeću". U *Hrvatska svakodnevica. Etnografije vremena i prostora*. Jasna Čapo i Valentina Gulin Zrnić, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 173-195.

I.

VALDIMAR TR. HAFSTEIN

Pravo na kulturu: nematerijalna baština d.o.o., folklor©, tradicijsko znanje™

Politička snaga pojmova uvijek me iznova iznenađuje: kako pojmovi upravljaju našom pažnjom i mijenjaju način na koji shvaćamo svijet. Pojam okoliša izvrstan je primjer. Kao relativno nedavan izum, pojam okoliša imao je vrlo velik (iako bi neki rekli nedovoljan) utjecaj na to kako zamišljamo materijalni svijet i kako na njega djelujemo. Odavna, dakako, postoje rijeke i oceani i atmosfera, no okoliš stvara vezu između zagađenosti vode u meksičkom selu i povišene razine mora u Amsterdamu, povezuje iscrpljene zalihe bakalara oko Newfoundlanda i smog u Pekingu. Što je najvažnije, okoliš je zajednička točka za one na koje utječe. Nije upitno postoji li uistinu okoliš ili ne; on je kategorija stvari, sredstvo klasifikacije svijeta i sredstvo za njegovu promjenu. Takve kategorije imaju performativnu snagu, one sebe ostvaruju. Djelujući na svijet, oblikujući ga na svoju sliku, one same sebe stvaraju.

Ako je okoliš jedna od takvih kategorija, kulturna baština je druga. Poput okoliša i kulturna je baština nova kategorija koja stvari svrstava zajedno, na nove načine, pod jedan nazivnik. I opet, poput okoliša, baština ne pokušava opisati svijet, ona ga mijenja. Baš kao i kod okoliša, jedna od glavnih – možda i glavna – uporaba baštine mobilizacija je ljudi i resursa za promjene diskursa i transformacije praksi. Kao i kod okoliša, i bit baštine su promjene. Neka vas ne zavaraju priče o očuvanju: sva baština je promjena.

Kulturna baština je, dakle, nedavna tvorevina koju je prihvatio podugačak niz aktera u različitim okolnostima, na stotinama ili tisućama raštrkanih mjesta. Njezin uspjeh glavni je primjer novopronađenog vrednovanja

kulturnih praksi i predmeta u smislu njihove korisnosti za gospodarske i političke svrhe. To je kultura kao resurs, nova konfiguracija u kojoj kultura postaje središnje sredstvo u svemu, od stvaranja radnih mjesta do smanjenja stope zločina, od promjene lica gradova preko kulturnog turizma do upravljanja razlikama i sukobima među stanovništvom (Yúdice 2004:9-13). U tom kontekstu baština je snažan, ali fleksibilan jezik za polaganje prava na kulturu i prava temeljenih na kulturi.

Magnetsko polje baštine toliko je jako da neprestance riskiramo da nas uvuče i da kritiziramo njezinim izrazima umjesto da kritiziramo njezine izraze. Da bismo se izvukli iz te putanje, možemo pokušati baštinu promatrati kao poseban režim istine: baštinski režim, režim koji je istodobno materijalan i etičan, ekonomski i emocionalan, znanstven i osjetilan (usp. Poulot 2006:153-181). Taj režim doživljava brzu ekspanziju, kako između tako i unutar naših društava. Iako je duboko upleten u industriju i vlast, njegova je retorika prije svega moralna. U kontekstu baštinskog režima, moralni je imperativ za očuvanjem očigledan.

Dok je baštinski režim, među ostalim, tvorevina znanja prepuna stručnjaka i profesionalaca, časopisa i konferencija, oni se većinom bave sredstvima, a ne ciljevima, odnosno bave se metodama i prioritetima ili, češće, pojedinačnim projektima zaštite. Oni odgovaraju na rastući osjećaj hitnosti, suočeni s onime što se smatra opasnim prijetnjama uništenja. Sama zaštita rijetko se propituje kao što se rijetko propituje i njezina hitnost. Kao što je primijetio francuski povjesničar Dominique Poulot, unutar granica etičkog diskursa baštine radikalna se kritika najlakše tumači kao ikonoklazam ili vandalizam (Poulot 2006:157). Suprotnost zaštiti nije ne-zaštita; suprotnost zaštiti je uništenje. Ipak, sama premoć baštinskog režima zahtijeva našu kritičku pažnju.

Moja opažanja na sljedećim stranicama tiču se dviju artikulacija režima nasljeđa u obitelji Ujedinjenih naroda, "nematerijalne kulturne baštine" u Organizaciji Ujedinjenih naroda za obrazovanje, znanost i kulturu (UNESCO) te pravâ intelektualnog vlasništva u tradicijskoj kulturi u Svjetskoj organizaciji za intelektualno vlasništvo (WIPO). Te dvije artikulacije predstavljaju različite načine polaganja prava na kulturu, no ipak su isprepletene i mogu nam pomoći u njihovu međusobnom rasvjetljavanju.

Dana 20. travnja 2006. na snagu je stupila nova međunarodna konvencija o baštini, *Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine*. Ta je konvencija zamišljena kao dopuna *Konvenciji o zaštiti svjetske kulturne i prirodne baštine* iz 1972. i njome politika međunarodne baštine proširuje opseg s nepokretnih dobara – spomenika, građevina i imovine – u područje "nematerijalnog". Pojam nematerijalnoga naznačuje da je fokus na praksama i izričajima koji ne ostavljaju važnijih materijalnih tragova, barem ne onih monumentalnih proporcija. Pripovijedanje, vještine, obredi, dramski prikazi i svetkovine najvažniji su primjeri predstavljanja koje je predmet novog međunarodnog instrumenta baštinske politike. Nekoć su se oni nazivali folklorom, no taj je izraz UNESCO uglavnom napustio tijekom posljednjeg desetljeća i pol.

Ova se konvencija dugo očekivala. U UNESCO-u se obično govori o tri desetljeća pregovora. Pismo datirano s 24. travnjem 1973. smatra se početkom bavljenja tim pitanjima u UN-u. Pismo je glavnom ravnatelju UNESCO-a uputio ministar vanjskih poslova i religije Republike Bolivije. "Moje je ministarstvo pažljivo ispitalo postojeću dokumentaciju o međunarodnoj zaštiti kulturne baštine čovječanstva," kaže se na početku pisma, i zaključilo da su svi postojeći instrumenti

> usmjereni na zaštitu materijalnih dobara, a ne izričajnih oblika poput glazbe i plesa, koji trenutno proživljavaju vrlo intenzivnu tajnu komercijalizaciju i izvoz u procesu komercijalno orijentirane transkulturacije koja je destruktivna za tradicijske kulture […] (Republic of Bolivia 1973).

U svom pismu bolivijski ministar daje tri prijedloga: prvo, da se *Opća konvencija o autorskom pravu* iz 1952. godine dopuni protokolom "kojim će sva prava na kulturne izričaje, kolektivnog ili anonimnog porijekla, koji su stvoreni ili su stekli tradicijski karakter na teritoriju određenih država članica, biti proglašena dobrom tih država"; drugo, da se potpiše konvencija kojom će se "regulirati aspekti čuvanja, promidžbe i širenja folklora" te da se uz nju osnuje "Međunarodni registar folklornih kulturnih dobara" i treće, da Međuvladin odbor *Opće konvencije o autorskom pravu* odlučuje o svim sporovima "između dviju ili više zemalja vezanim uz određivanje porijekla uobičajenih oblika izričaja" (Republic of Bolivia 1973).

Kasnije ću se vratiti tim prijedlozima, no najprije vam želim ispričati priču o tom pismu. Priča je to koju UNESCO ponekad navodi kad objašnjava kako su se počeli baviti folklorom. Ona počinje tri godine prije nego je pismo stiglo diplomatskom poštom. Počinje objavljivanjem albuma *Bridge over Troubled Water* Paula Simona i Arta Garfunkela 1970. godine (Albro 2005:4; Honko 2001; Sherkin 2001:54, bilješka 13). U jednom od zvučnih zapisa Simon i Garfunkel izvode "El condor pasa" u pratnji peruanske skupine Los Incas, koju su čuli na koncertu u Parizu dok je izvodila tu pjesmu. "El condor pasa" pjesma je starosjedilaca s Anda, koju je 1913. aranžirao i ugradio u veću kompoziciju peruanski skladatelj i sakupljač narodnih pjesama Daniel Alomia Robles. U Roblesovoj verziji pjesma odaje počast pobuni protiv bijelih ugnjetača koji zlostavljaju domaće stanovništvo dok u visinama leti kondor, vladar neba i duh Inka. *Bridge over Troubled Water* osvojio je nagradu Grammy za album godine i odmah se našao na broju jedan Billboardove ljestvice pop albuma, gdje je ostao šest tjedana. Još je uvijek jedan od najprodavanijih albuma svih vremena.

Možda su američki umjetnici izvedbom pjesme "El condor pasa" željeli pokazati solidarnost sa siromašnim, potlačenim narodima. Bila to njihova namjera ili ne, u Andama se nije osjećalo oduševljenje. Naprotiv, iz andske perspektive to se moralo doimati manje kao slavljenje autohtone glazbe, a više kao izrabljivanje. Bogati su Amerikanci pokrali glazbenu tradiciju siromašnih ljudi u Andama i zaradili mnogo novca, od čega nijedan novčić nije vraćen pravim "vlasnicima". Obrazac je to poznat iz kolonijalnih izvlaštenja, no ovoga je puta oduzet sam kondor, simbol domaćeg ponosa. Čitava je stvar ostavila gorak okus u mnogim ustima, a prema toj je etiologiji bolivijsko pismo glavnom ravnatelju UNESCO-a iz 1973. politički izraz toga gorkog okusa (López 2004; Moreno s. a.; Sherkin 2001:54, bilješka 13).

Priča je, međutim, zamršenija ako se čita između redaka. Razmotrimo njezinu političku pozadinu. Vlada koja je poslala to pismo bila je vojna diktatura na čijem je čelu bio general Hugo Banzer, koji je na vlast došao pučem 1971. godine. Ukinuo je oporbene stranke, zabranjivao sindikate i zatvarao sveučilišta. Nije iznenađujuće da je Banzerov režim imao zategnute odnose i sa starosjedilačkim skupinama u zemlji. Plemena Ajmara i Kečua

živjela su u krajnjem siromaštvu u planinama i gradovima Bolivije, zemlja im je konfiscirana, a identitet zatomljen. U međuvremenu je vojni režim slavio njihovu izričajnu kulturu i prisvojio je kao nacionalnu narodnu kulturu Bolivije. Banzer je na vlasti bio tijekom zlatnog doba folklornog spektakla, koji slavi tradicijske nošnje, glazbu i ples u šarenim predstavama nacionalnog ponosa i sklada. Doista, folklorni spektakl bio je omiljeni oblik zabave pod diktatorima, od Francove Španjolske i Salazarova Portugala do Pinochetova Čilea i Banzerove Bolivije (usp. DaCosta Holton 2005; Ortiz 1999).

Važno je shvatiti, dakle, da napori bolivijskih vlasti da zaštite jednu autohtonu andsku pjesmu skrivaju stvarnu potlačenost starosjedilačkih naroda u Boliviji u tom razdoblju. To je posebno podmuklo budući da je "El condor pasa" pjesma otpora. Štoviše, južnoamerički diktatori iz 1970-ih godina također su prisvojili kondora, pretvorivši simbol prkosa u simbol pristanka dobivenog pred nišanom: uz Pinocheta i ostale Banzer je bio jedan od vođa operacije Kondor, transnacionalnog lanca ubojstava koji su koordinirale obavještajne agencije kako bi se eliminirali neistomišljenici (McSherry 2005). Lekcija iz pjesme "El condor pasa" stoga prelazi transnacionalne tijekove kulture. Ova priča objašnjava kako se folklor upisao u međunarodno polje djelovanja, ali i rasvjetljava uporabu folklora u hegemonijskim strategijama unutar država, načine na koje se folklor instrumentalizira u oblikovanju subjekata u uvjetima unutrašnjeg kolonijalizma. Štoviše, to je dvoje teško razdvojiti; pozivajući se na prijetnju izvana (npr. "vrlo intenzivna tajna komercijalizacija i izvoz"), vladine mjere zaštite u biti mogu služiti kao sredstvo izvlaštenja.

Zahtjev bolivijskih vlasti iz 1973. godine poslužio je kao glavni katalizator upisa folklora u međunarodno polje djelovanja. Nakon više od tri desetljeća rasprava izuzetno je zanimljivo pročitati pismo iz 1973. i otkriti kako je posao koji se još uvijek radi usko povezan s njegovom formulacijom i koliko su se malo problemi promijenili unatoč desetcima i desetcima stručnih sastanaka, radionica, okruglih stolova, konzultacija, odbora i istraživačkih misija tijekom tih nekoliko desetljeća.

Pitanja vlasništva, suvereniteta i uloge države još uvijek su visoko na ljestvici problema s kojima se treba pozabaviti i još su uvijek vrlo prijeporna. Transnacionalna cirkulacija folklora ostaje izvorom mnogih sporenja o

tome kome pripadaju pojedine tradicije. Potreba za registrima i popisima također je sporno pitanje.

Štoviše, ono što je bolivijski ministar nazvao "procesom komercijalno orijentirane transkulturacije" još se uvijek navodi kao velika prijetnja koja iziskuje neposrednu pažnju međunarodne zajednice iako se sada o njoj govori u smislu globalizacije. *Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine*, kako je navedeno u njezinoj preambuli, polazi od toga

> da procesi globalizacije i socijalne transformacije, uz uvjete koje stvaraju za obnovljeni dijalog među zajednicama, također uzrokuju, kao i fenomen netolerancije, ozbiljne prijetnje propadanja, nestanka i uništenja nematerijalne kulturne baštine […] (UNESCO 2003).

Unatoč opipljivim kompromisima u svojim kvalifikacijama, ovaj odlomak oslikava zloslutnu sliku propadanja, nestanka i uništenja. Te su prijetnje uvelike prisutne u cijelom UNESCO-ovom radu posljednjih desetljeća tijekom kojih je pojam nematerijalne kulturne baštine nastao i dobio pravni okvir. U pravilu u svakom UNESCO-ovom dokumentu ili raspravi o nematerijalnoj baštini možemo očekivati jedno ili više pozivanja na globalizaciju i njezine štetne učinke. Bojazan da otkucavaju posljednji sati neprestance tjera svijest o nasljeđu naprijed te hrani i istraživanja i rasprave o baštinskoj politici.

Taj osjećaj opasnosti zasjenio je pojam nematerijalne baštine u UNESCO-ovom diskursu. Globalizacijska prijetnja zapravo se tako dosljedno povezuje s nematerijalnom baštinom da se tom pojmu čini svojstvena. Pritom taj pojam sa sobom nosi konotacije hitnosti koja je uvijek povezana s folklorom i pučkim tradicijama (Anttonen 2005:48-51; Dundes 1969; Kirshenblatt-Gimblett 1996 i 2004), ali joj dodaje i karakteristično globalnu notu. Nematerijalna se baština, čini se, nalazi u središtu velike oluje modernog doba.

Zloslutne prijetnje otvaraju prostor za intervenciju. Kao što su ministri kulture iz država članica UNESCO-a izjavili na sastanku na vrhu u Istanbulu, "izuzetna ranjivost nematerijalne baštine […] iziskuje odlučno djelovanje vlada" (UNESCO 2002).

Ipak, istodobno je u osnovi UNESCO-ovih programa promjena – oni interveniraju u društvene procese kako bi ih promijenili. Sama zaštita uvodi promjenu: promjenu u odnosima. Nematerijalna baština, kao pojam

i instrument promjene, preoblikuje prakse koje određuje. Nematerijalna baština preoblikuje načine na koje se zajednice odnose prema svojim praksama, ugrađujući ih u baštinski režim. I konačno, nematerijalna baština preoblikuje i same zajednice.

Jedan od velikih koraka koji su doveli do nastanka konvencije o nematerijalnoj baštini bio je prijedlog iz Republike Koreje, koji je Izvršni odbor UNESCO-a odobrio 1993. godine. Odbor se složio da se uspostavi globalni program *Živućeg ljudskog blaga* kako bi se odala počast tradicijskim praksama širom svijeta, oblikovan prema modelu korejskih i japanskih programa *Nacionalnog živućeg blaga* (UNESCO 1993). Četiri godine kasnije novom UNESCO-ovom programu dodan je popis istaknutih tradicijskih praksi, takozvano *Proglašenje remek-djela usmene i nematerijalne baštine čovječanstva* (UNESCO 2001). Kristin Kuutma, Anne Meyer-Rath i Markus Tauschek detaljnije se bave programom *Proglašenja* u radovima iz 2007. (Kuutma 2007; Meyer-Rath 2007; Tauschek 2007; za njegovu povijest dalje vidi Hafstein 2004b). Dovoljno je reći da je od 2001. godine UNESCO proglasio devedeset remek-djela. Za svaku je nominaciju osnovano nacionalno tijelo za zaštitu usmene i nematerijalne baštine sa zadaćom pripreme i provedbe petogodišnjeg akcijskog plana zaštite nematerijalne baštine. Svako je remek-djelo, smatra se, u posljednjim desetljećima postalo ugroženo zbog urbanizacije, homogenizacije, konkurencije masovnih medija, turističkog razvitka, apatije novih generacija ili erozije svoje duhovne dimenzije. Za svako je pak izrađen plan očuvanja (UNESCO 2001).[1]

Jedno je od njih i trg Džemaa el Fna, živahna tržnica ispred ulaza u Medinu u Marakešu. Prepun ljudi, s mnoštvom trgovine i zabave, trg služi kao mjesto susreta i kreativno čvorište širokog raspona usluga i izvedbi: gutanja stakla, pripovijedanja, glazbe, plesa, njege zubi, gatanja, tradicijske medicine, propovijedanja, nošenja vode i tetoviranja kanom.

Proglašenje remek-djela spominje socio-ekonomske transformacije kao "ozbiljnu prepreku očuvanju i procvatu tog kulturnog prostora", koje pogoršava daljnja modernizacija, urbanizacija i razvitak turizma, koji ugrožavaju "autentičnost djela i izvedbi" (UNESCO 2001). Međutim, u

[1] Vidi i http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php-URL_ID=21427&URL_DODO=TOPIC&URL_SECTION_201.html#def.

intervjuu s Arcadijem Espadom u španjolskom listu *El País*, Juan Goytisolo – španjolski pisac, disident, stanovnik Marakeša i predsjednik prvog povjerenstva za *Proglašenje* – daje sasvim drukčiji pogled na ugrozu s kojom se suočava tržnica u Marakešu:

> Buržujsko "društvo" Marakeša na trg gleda s prijezirom i u više ga se navrata pokušalo riješiti jer ga smatra simbolom zaostalosti i propadanja […]. Posljednja ambicija buržoazije bila je ondje izgraditi trgovački centar viši od džamija. Buržuji žive dalje od trga, dalje od turizma koji donosi trg, ali ne shvaćaju da turisti ovdje ne traže trgovačke centre. Pokušavamo, dakle, a UNESCO-ova će nam odluka u tome pomoći, promijeniti način na koji mnogi stanovnici Marakeša promatraju trg kako bi se s pravom osjećali ponosno.[2]

Goytisolovo objašnjenje što točno može postići UNESCO-ovo *Proglašenje remek-djela* rasvjetljava kako jedan međunarodni popis može pružiti poticaj nacionalnim i lokalnim vlastima da očuvaju specifične izričaje ili prostore tradicijske kulture. U Marakešu je osnovano lokalno povjerenstvo za provedbu desetogodišnjeg plana zaštite trga Džemaa el Fna koji obuhvaća studiju urbanističkog plana, istraživački centar, identifikaciju nositelja tradicijskog znanja i odredbe za jačanje običajnog prava relevantnog za upravljanje trgom. K tomu, početna analiza učinaka prvog *Proglašenja remek-djela* određuje mjere poput organizacije tjednih pripovjedačkih okupljanja, organiziranja nagradnih natječaja za pripovijedanje i donacija za stare pripovjedače kako bi ih se potaklo da svoje vještine prenesu na mlade. Sve su te mjere prepoznatljivo inspirirane programima *Nacionalnog živućeg blaga* Japana i Koreje. Štoviše, navodi se da je upravitelj Medine poduzeo sljedeće mjere: "rušenje dviju zgrada koje ne odgovaraju pučkom i tradicijskom karakteru trga, uklanjanje svjetlećih reklamnih ploča, pretvaranje ulica koje izlaze na trg u pješačku zonu, smanjenje automobilskog prometa" (UNESCO RIO/ITH/2002/INF/8, 7).

Programi i nagradni natječaji primjer su pojedinačnih načina kako administrativne strukture pretvaraju vernakularne prakse u predmete djelovanja vlasti. Mjere koje poduzima upravitelj Medine, rušenje zgrada "koje ne odgovaraju pučkom i tradicijskom karakteru" trga Džemaa el Fna

[2] Vidi http://www.laespiadelsur.com/goytisolo04.htm.

i uklanjanje svjetlećih reklama, pokazuju kako usklađenost s administrativnom logikom može poslužiti da se svakodnevne prakse muzeificiraju i kako habitat i habitus pretvaraju u baštinu (usp. Kirschenblatt-Gimblett 2004:53 i dalje). Baštinska intervencija stoga učinkovito zadržava povezanost trga s buržujskim pojmom zaostalosti (prema Goytisolovim riječima), no logika nasljeđa preoblikuje zaostalost u autentičnost. Kao znak autentičnosti ta se "zaostalost" trga mora zadržati. Ustvari, mora se više nego zadržati, jer se zapravo aktivno (re)konstituira – u ovom slučaju bagerima i dinamitom, rušenjem zgrada i skidanjem reklama.

Programima očuvanja lokalna vijeća, administracija, nacionalna tijela i međunarodna zajednica redom pokušavaju djelovati na društveno polje. Njihove intervencije pretvaraju kulturni prostor trga Džemaa el Fna u resurs za upravljanje stanovništvom, odnosno resurs kroz koji se zajednice mogu kontrolirati i reformirati kako bi se mogle ponašati u skladu s time kako su naučene ili kako će naučiti promatrati trg – to jest (riječima Juana Goytisola), s "opravdanim osjećajem ponosa".

Pod nekim drugim režimom i u drugom moralnom sustavu ponos je smrtni grijeh. Prema baštinskom razmišljanju on je, međutim, opravdan. Ponos nasljeđem često je isprepleten osjećajem povrijeđenosti vlasništva ili prava, osjećajem koji traži priznavanje, što je najočitije, primjerice, u sudskim tužbama i slučajevima repatrijacije (Brown i Bruchac 2006; Greenfield 1996; Skrydstrup 2010). Nošena, čini se, upravo takvim osjećajem povrijeđenog vlasništva, neka su lokalna vijeća odgovorna za očuvanje remek-djela na popisu UNESCO-a pokušala pravno zaštititi "svoje" prakse ili su zaprijetili da će pokrenuti postupke za zaštitu autorskih prava kako bi spriječili da, kao što tvrde, njihovu baštinu neovlašteno kopiraju stranci, u nekim slučajevima susjedni gradovi. Među dotičnim su UNESCO-ovim remek-djelima karneval u Bincheu u Belgiji (Tauschek 2007), svetkovina Patum u Bergi u Španjolskoj (Noyes 2006) i karneval u Oruru u Boliviji.[3]

Takvim pravnim mjerama naočigled se ignorira stvarno djelovanje tradicijske kulture i stvaraju neopravdane pretpostavke o jedinstvenosti praksi koje se žele zaštititi (usp. Noyes 2006). Doista, tvrdim da je kopiranje stanje kulture. Ako je spolni čin središnji čin o kojem ovisi biološki konti-

[3] Vidi http://www.unesco.org/culture/intangible-heritage/masterpiece.php?id=3&lg=en.

nuitet čovječanstva, reprodukcija stoji u srcu kulturnog stanja. Rađamo se u kulturu, ona nam prethodi i sačinjava nas. Ljudska bića postaju kulturna – postaju ljudska – kroz mimezu, dopuštajući si da posredstvom imitacije postanu posjedovana.

Pod nekim je uvjetima taj odnos, međutim, obrnut: ljudi posjeduju kulturu. U režimu privatnog vlasništva kultura se prisvaja i definira kao imovina, na sličan način kao što se i zemlja preimenuje u posjed. Ona ulazi u sustav vlasničkih odnosa i stječe materijalnu vrijednost. Kroz taj obrat kultura odjednom postaje podložna krađi. Imitacija se mora regulirati, a neograničeno kopiranje postaje neprikladno. Institucija autorstva jedan je od središnjih alata stvorenih da ograniče kopiranje i reguliraju imitaciju (Foucault 1977). Autorstvo, u modernom smislu riječi, nastaje kao proizvod posesivnog individualizma zapadnih društava, kao dopuna individui koja dobiva smisao kroz posjedovanje i stvaralaštvo. Pravni parnjak autorstva je institucija autorskog prava. Te institucije zajedno žele "autorizirati" i na taj način ograničiti kopiranje kao oblik razmjene. Stoga se kultura pakira u "radove" i konkretizira kao "intelektualno vlasništvo" ili "kulturno dobro" (Hafstein 2004a; Hesse 1991; Jaszi 1994; Rose 1993; Woodmansee 1994a i 1994b; Woodmansee i Jaszi 1994).

Prije nego krenem dalje, želim se još jednom vratiti na bolivijsko pismo iz 1973. godine. U tom pismu ministar izražava veliku zabrinutost zbog stranog prisvajanja bolivijskih tradicija. Posebno ga brine što njegovi susjedi kradu bolivijske pjesme, plesove i nošnje:

> U području plesa, narodne plesove […] prisvajaju zemlje koje s njihovim stvaranjem uopće nisu povezane da bi ih predstavljale, čak i na međunarodnim natjecanjima, kao svoje vlastite narodne plesove. U konkretnom slučaju Bolivije, koja zahvaljujući svom geografskom položaju jako podliježe takvim pljačkama, neke organizacije iz susjednih zemalja idu toliko daleko da šalju ovamo čitave komplete nošnji za ključne bolivijske narodne plesove i da angažiraju "izrađivače veza", "izrađivače maski" pa čak i koreografe (seoskog "narodnog" porijekla) kako bi organizirali proces prijelaza ili namjerno nespontane transkulturacije koja se svodi na krađu i tajni prijenos tuđe kulture (Republic of Bolivia 1973).

A tu je naravno i priča o Simonu i Garfunkelu i pjesmi "El condor pasa". Budući da se nacionalnim zakonima stranim državljanima ne može ogra-

ničiti neovlašteno prisvajanje, bolivijski ministar predlaže da se međunarodnom pravu o intelektualnom vlasništvu doda poseban protokol koji bi vladama omogućio kontrolu opticaja folklora tako što bi ga učinio državnim dobrom: "proglašavajući sva prava na kulturne izričaje, kolektivnog ili anonimnog porijekla, koji su stvoreni ili su stekli tradicijski karakter na teritoriju određenih država članica, dobrom tih država" (Republic of Bolivia 1973).

Srećom, ministrovi prijedlozi nisu provedeni. Iako su neke zemlje – primjerice Gana (Kuruk 1999:799),[4] ali i neke druge – položile pravo na sav folklor na svom teritoriju, zadnje što nam treba je da međunarodna zajednica svu vernakularnu kulturu proglasi državnim dobrom. Usprkos uloženim naporima to se ipak nije dogodilo. Štoviše, UNESCO je 1970-ih i početkom 1980-ih surađivao sa Svjetskom organizacijom za intelektualno vlasništvo kako bi stvorio međunarodni instrument za autorska prava koji bi učinio upravo to. Dva su bila ploda te suradnje: godine 1982. organizacije su usvojile takozvane *Modele odredaba za nacionalne zakone o zaštiti folklornog izričaja protiv nezakonitog iskorištavanja i drugog štetnog djelovanja*. Oni se međutim nisu puno primjenjivali u izradi nacionalnih zakona, a imali su i vrlo ograničen učinak na međunarodnu cirkulaciju folklora. Dvije godine kasnije, 1984, iste su organizacije predložile *Nacrt ugovora za zaštitu folklornih izričaja*, koji se bavio zaštitom intelektualnog vlasništva na međunarodnoj razini. No zbog snažnih prigovora iz bogatijih država *Nacrt ugovora* nikada nije usvojen.

Nakon što je sredinom 1980-ih ugovor odbijen, UNESCO i WIPO su se razišli. Rad na zaštiti folklora na međunarodnoj razini otada se provodi na dva različita kolosijeka. WIPO se bavi pitanjima vlasništva i razmjene, dok se UNESCO bavi očuvanjem i popisivanjem. Nakon niza neuspješnih pokušaja nova konvencija o nematerijalnoj baštini izgleda obećavajuće, barem prema političkim mjerilima: obvezujući instrument stupio je na snagu 20. travnja 2006. Izvršni odbor konvencije održao je svoj prvi sastanak u Alžiru u studenom 2006. godine, a dotada je šezdeset i sedam

[4] Usp. i "Expert Criticises Copyright Bill: GhanaMusic.Com", http://www.ghanamusic.com/artman/publish/article_1736.shtml.

država ratificiralo konvenciju tijekom tri godine otkada ju je usvojila Opća skupština UNESCO-a, što je bila rekordno brza ratifikacija za neku međunarodnu konvenciju.

U međuvremenu Svjetska organizacija za intelektualno vlasništvo u Ženevi ima posebno tijelo koje ima isto povijesno ishodište: Međuvladin odbor za intelektualno vlasništvo i genetske resurse, tradicijsko znanje i folklor. Odbor je osnovan 2000. godine, a svoje postojanje duguje nezadovoljstvu siromašnijih zemalja globalnom neravnotežom sustava intelektualnog vlasništva i pritisku starosjedilačkih naroda širom svijeta. Njegova je zadaća raspravljati i pregovarati o lokalnim i međunarodnim mjerama zaštite folklora i tradicijskog znanja pomoću režima intelektualnog vlasništva (Wendland 2004; usp. Hafstein 2004a).

Sustav zaštite intelektualnog vlasništva, koji bi trebao poticati kreativnost i inovacije, sustavno isključuje znanje i kreativnost velikog dijela čovječanstva, onih istih ljudi kojima se zbog intelektualnog vlasništva uskraćuju lijekovi. Dakle, da bi moglo biti kandidatom za zaštitu autorskih prava, likovno, dizajnirano ili glazbeno djelo mora biti izvorno ostvarenje određenog autora. Slično tomu, da bi mogli biti zaštićeni patentom, tehnologija i znanje moraju proći na testu noviteta i sadržavati inventivni element. Prema takvim kriterijima tradicijsko znanje i izričaji po definiciji su isključeni.

Pojam kreativnog procesa koji podupire režim intelektualnog vlasništva temelji se na idealu usamljenog genija. Taj romantičarski koncept, kanoniziran u međunarodnom pravu, nije otvoren za kulturne procese ili proizvode koji nastaju na raspršeniji, kumulativan i kolektivan način, pri čemu ni u kojem trenutku nije moguće odrediti pojedinačne korake kao što su izum ili autorstvo.

Romantičarski ideal autorstva usko je povezan s razvitkom kapitalizma. Njegova povijesna pojava podudara se s liberalizacijom trgovine knjigama u Europi i izumom autorskog prava. Tako je u Engleskoj, primjerice, uspostavljen sustav monopola kad se pojavio tiskarski stroj. Kralj je tek šačici tiskara dao dopusnicu za uporabu tiskarskog stroja, i to tiskara koji su pripadali cehu Stationer's Company. Nekih tri stoljeća kasnije takav je sustav dopusnica u osamnaestom stoljeću zamijenio tržišni sustav. Umjesto da se ukupni monopol povjerava nekolicini izdavača, sada je svaki

izdavač mogao polagati pravo na ograničeno pravo monopola za određenu knjigu u određenom razdoblju: pozivajući se na to "autorsko pravo", tiskar je mogao spriječiti druge da umnožavaju knjigu tijekom zadanog broja godina. Po završetku tog razdoblja zaštita bi istekla, a djelo bi ušlo u javnu domenu, što znači da bi ga svatko mogao po volji umnožavati, distribuirati i upotrebljavati (Rose 1993; Patterson 1968).

Međutim, javna domena nije prethodila autorskom pravu – ona je nastala s autorskim pravom i kroz autorsko pravo. Prije nego je izumljeno autorsko pravo, pravo na umnožavanje baš svih knjiga u Britaniji pripadalo je isključivo tiskarima u cehu Stationer's Company; javna domena nije postojala. Štoviše, kad je nastao zakon o autorskom pravu, najprije u Britaniji, a zatim u Francuskoj, Njemačkoj i Sjedinjenim Državama, zakonodavci su također postavili ograničenja na vrste djela koja se mogu zaštititi. Ta su ograničenja mjerena kriterijem originalnosti, a isprepletena su s idealom autorstva koji se počeo javljati u to doba. Stoga je zakon o autorskom pravu u javnu domenu smjestio sva djela koja se nisu uklapala u tadašnji pojam autora pojedinca i nisu zadovoljila kriterij originalnosti. To je uključivalo priče i balade koje su se upravo tada počele sakupljati među pukom – jer to je i vrijeme kad su svjetlo dana prvi put ugledali Percyevi *Ostaci drevnog engleskog pjesništva* i Macphersonov *Ossian*, a širom kontinenta popularnost su stekli Herderovi *Stimmen der Volker in Liedern* (Stewart 1994; Woodmansee 1994b). Izum javne domene izravno je povezan s izumom folklora kao kategorije i pojma. Drugim riječima, folklor i javna domena povezani su od samog početka.

Folklor se zapravo počeo definirati kao takav samo u odnosu na standarde originalnosti i vlasništva svojstvenog autorstvu i režimu intelektualnog vlasništva. Kritička genealogija omogućuje nam da folklor shvatimo kao entitet izvan autorstva. Folklor je ne-autorski, ili još bolje, anti-autorski.

Oblikovanje folklora kao diskurzivne kategorije stoga treba tražiti u razvoju posesivnog individualizma u sferi izričaja. Točnije, pučka tradicija preostali je dio pojma autora. Ona stoji u jednakom odnosu prema autoru kao i narodne mase prema buržujskom subjektu, od kojega su preostale. To su, reklo bi se, rezidualni pojmovi. Nastali su kroz izum autorstva i subjektivnosti, na sličan način kao što je i javna domena nastala stvaranjem intelektualnog vlasništva. Da povučemo paralelu, usponom psihoanalize

početkom dvadesetog stoljeća normalnost se počela definirati kroz ono što je od nje preostalo, neurozu i ludilo (Baudrillard 1994:145). Rekao bih da je sakupljanje i proučavanje folklora na sličan način zaokružilo pojam autora.

Razlika između autorstva i folklora te razlika između intelektualnog vlasništva i javne domene idu ruku pod ruku, naravno, s podjelom bogatstva unutar društva i između društava. Autor je priznanje dobio kao hegemonijski refleks uspona europske buržoazije i buržujskog subjekta. Dok su romantičari uzdizali buržujske autore do razine originalnih genija i potvrđivali privatno vlasništvo nad svojim djelima, kovali su i pojmove poput "narodnih priča" i "narodnih pjesama" kako bi uputili na tekstove koji su cirkulirali među običnim ljudima, koji su, za razliku od romana i zbirki pjesama, navodno bili reciklirani, bez autora i nisu bili ni u čijem vlasništvu. Tako su kreativnost i originalnost bili privilegija buržoazije, dok su mase bile neoriginalne i mogle su samo prenositi pjesme i priče ranijih generacija. Umjetnost običnog puka sastojala se samo od kopija. Upravo su buržujski autori iz tih neumjetničkih tekstova narodne tradicije stvorili originalna umjetnička djela. Njihova im je originalnost dala pravo da steknu vlasnička prava u svojoj umjetnosti, dok reciklirano pjesništvo običnog puka nije pripadalo nikomu te je stoga bilo dostupno svima.

Folkloristi su išli toliko daleko da su narodnoj tradiciji određivali aristokratsko porijeklo: narodne pjesme i slična djela skladali su ljudi profinjenog ukusa i dobrog porijekla prije nego su se one na društvenoj ljestvici spustile do razine pučana koji su ih očuvali u iskvarenim verzijama, kao *gesunkene Kulturgut*[5] u teoriji folklora Hansa Naumanna (usp. Bendix 1997:113-118 i Dundes 1969:5-7). Takve su teorije racionalizirale buržujsko polaganje prava na narodnu kulturu, kao i znanstvenu predanost rekonstrukciji.

Teorija o *gesunkene Kulturgut* bila je jedna od strana u vrlo glasnoj raspravi početkom dvadesetog stoljeća, raspravi koja je bila politička u svojoj osnovi (Vaz da Silva 2006). Druga strana, koja je na kraju i pobijedila, odustala je od potrage za apsolutnim korijenima i zalagala se za teoriju postupne prilagodbe kroz nesavršenu imitaciju, koju je Phillips Barry sažeo

[5] "Potonulo kulturno dobro" (op. prev.).

u formulaciji "individualno porijeklo i zajedničko re-kreiranje" (Barry 1914, 1934 i 1961; vidi Hafstein 2004a:308-309).

Ta formulacija prerađuje formulaciju švicarskog folklorista Eduarda Hoffmanna-Krayera, koji je 1903. godine napisao: "Die Volksseele produziert nicht, sie reproduziert".[6] Ako križamo Hoffmanna-Krayera s talijanskim marksistom Antonijem Gramscijem i zamijenimo romantičarski pojam *Volksseele* pojmom potlačenosti, imat ćemo, mislim, vrlo precizan prikaz hegemonijskog pogleda na kulturnu proizvodnju među podređenim skupinama: potlačeni ne proizvode, već reproduciraju.

To se naravno ne odnosi samo na europske seljake, već i na ostale kategorije potlačenih, kao što su, primjerice, Afroamerikanci u Sjedinjenim Državama. Tako je još u dobrom dijelu dvadesetog stoljeća bilo uobičajeno reći da se afroamerički izričaj temelji na mimezi, da je neoriginalan, reproduktivan, a ne kreativan (što navodno nije bio slučaj s bijelim umjetnicima). U traktatu iz 1933. godine pod naslovom "Karakteristike crnačkog izričaja" folkloristkinja Zora Neale Hurston čak je smatrala da je važno raspravljati o "univerzalnoj mimikriji Crnaca" (Hurston 1999:293). Ona napominje kako se "tako često govori da Crncima nedostaje originalnosti da je to postala gotovo neupitna istina" (Hurston 1999:300). Hurston se protivi takvoj raširenoj mudrosti, "zato što je", napominje s karakterističnom oštrinom, "ono što zaista podrazumijevamo pod originalnošću modifikacija ideja" (Hurston 1999:300).

Potlačeni u zapadnim društvima nisu jedini koji su bili osuđeni na vječitu redundantnost. Zora Neale Hurston govorila je o "univerzalnoj mimikriji Crnaca", a "afrički Afrikanci" uistinu su bili osuđeni na beskrajno ponavljanje i mimikriju na gotovo jednak način kao i Afroamerikanci. Isto je bilo i s drugim koloniziranim stanovništvima; njihova je umjetnost smatrana pukom reprodukcijom. Njihove su se umjetnosti i kulture u cijelosti sastojale od kopija: ponavljanja tradicijskih pjesama, plesova, predaja, obreda i vizualnih obrazaca. Doista, te su tradicije zabilježili etnografi i služile su kao ogledalo kolonijalnog pogleda.

[6] "Duša naroda ne proizvodi, nego reproducira" (op. prev.).

Kolonijalni su subjekti ostali izvan dominantnog režima vlasničkih odnosa. Nisu ih mjerili prema modelu posesivnog individualizma i buržujskog subjekta. Njihovi izričaji i njihovo znanje nikada nisu bili podobni za zaštitu autorskog prava ili patente. Umjesto toga, kategorički su pripadali javnoj domeni i bili su svima dostupni. To je očito iz bezbrojnih primjera korporacija koje iskorištavaju starosjedilačku glazbu, uzorke i medicinsko znanje, dok su njihovi proizvodi, s druge strane, zaštićeni autorskim pravima, patentima ili žigovima (Brown 2003; Feld 2000; Hafstein 2004a; Shand 2002). Kao i u priči o pjesmi "El condor pasa", razlog je to i zašto neprijateljski nastrojena država prisvaja starosjedilačku kulturu kroz prikaze starosjedilačkih izričaja kao nacionalno-narodne kulture, pod pokroviteljstvom iste te države koja razbaštinjuje i ušutkava starosjedilačke populacije.

Ako križamo ideje Zore Neale Hurston s postkolonijalnim Gramscijem, dobit ćemo "univerzalnu mimikriju potlačenih". Kolonijalni narodi nisu "imali" kulturu, kultura je imala njih. Nisu je proizveli, ona je proizvela njih – posjedovala ih je posredstvom mimeze. Etnografski žanr dokumentirao je takvu kulturu i pomogao je proizvesti kolonijalne subjekte, i to ne samo kulturnim instrumentima.

U međuvremenu je na Zapadu kulturna proizvodnja bila pitanje individualnog umijeća i podložna individualnom vlasništvu. Tijekom osamnaestog i devetnaestog stoljeća dogodila se antikopernikanska revolucija na kulturnom polju, obrat kopernikanske revolucije: revolucija koja je vratila čovjeka u centar njegova svemira u kojem on oblikuje vlastito postojanje i stvara vlastiti svijet. Dogodio se temeljni pomak nakon kojega čovjek više nije bio toliko kreiran koliko je bio kreativan; naglasak više nije bio na čovjeku kao stvoru, već na čovjeku kao stvaratelju. Sve do osamnaestog stoljeća glagol stvarati upotrebljavao se isključivo u vezi s božanskim: "U početku stvori Bog nebo i zemlju". Drugim riječima, kreativnost je bila božanski atribut. Tek su u modernim vremenima ljudi tu božansku iskru dohvatili za vlastitu uporabu, što je bio podvig vrijedan samog Prometeja (Abrams 1971:272-282; usp. *Oxford English Dictionary* 1989, "create", "creation", "creative").

No čini se da ta iskra nije ravnomjerno raspodijeljena među čovječanstvom. Pod onim što James Clifford opisuje kao "umjetničko-kulturni

sustav", "mi" imamo umjetnost, dok "oni" imaju samo kulturu (jednako kao što mi imamo bogatstvo dok oni, opet, imaju kulturu). Cliffordov umjetničko-kulturni sustav odražava podjelu između originalnosti i reprodukcije, odnosno između kreativnosti i tradicije, svojstvenu podjeli na Zapad i sve ostale (Clifford 2002). Međutim, u oba slučaja govorimo o moćnim alatima za proizvodnju subjekata, bilo da se radi o samodostatnim pojedincima (prema modelu kreativnog umjetnika – autora), ovisnim kolonijalnim narodima, neovisnim nacijama ili poluautonomnim kulturnim zajednicama.

Vratimo li se na trenutak na nematerijalnu baštinu, ona je također takav alat. Poput drugih baštinskih intervencija, pozivanjem na nematerijalnu baštinu polaže se pravo na kulturu i organizira društveno polje oko tog prava. Nematerijalna baština je mnogo toga, no među najvažnijim je da je ona instrument za konstituiranje kolektiva. Ona tvori kolektive oko rezidualne kulture: obrta, pripovijedanja, obreda, dramskih prikaza i svetkovina.

Kao što je poznato, povijesno su spomenici, krajobrazi i folklor, koji su kasnije organizirani pod zajedničkim nazivnikom baštine, igrali važnu ulogu u stvaranju modernih nacionalnih država. Doista, baština je i dalje važan instrument predstavljanja nacije, koji političku imaginaciju usredotočuje na specifične prikaze nacionalne zajednice. To se često postiže zanemarivanjem razlika, zahtijevanjem odanosti jednoobraznoj nacionalnoj kulturi i povijesti kroz selektivni zaborav, nauštrb alternativnih lojalnosti (vidi npr. Anderson 1991; Bendix 2000; Klein 2006).

Postalo je sve teže zamisliti takve nacionalne monokulture, zbog multipliciranja dijaspora i prekograničnih zajednica te aktivacije i afirmacije starosjedilačkih skupina i regionalnih identiteta. Pod takvim okolnostima mnoge su vlade počele priznavati, pa čak i promicati "zajednice" kao kulturne i upravne jedinice. Iako takve zajednice predstavljaju vječni izvor neuspjeha u projektu nacionalne države, ipak se pojavljuje novi oblik racionalnog vladanja koje se usredotočuje na "organizaciju samoupravnih zajednica koje su u nekim vidovima odvojene od većih cjelina nacionalno definiranih društava" (Bennett 2000:1421).

Prema sociologu Nikolasu Roseu vladanje putem zajednice dio je važnog obrata u liberalnom vladanju. Ono predstavlja pomak fokusa s

pojedinca u društvu prema zajednicama kao posredničkim entitetima kojima pojedinci duguju odanost i kroz koje se mijenjaju i sobom upravljaju. Na različitim razinama vlasti, od lokalne do međunarodne, uočavamo taj novi naglasak na zajednicama kao inovativan način da se pronađe smisao u kolektivnom postojanju, ali i da ga se učini izračunljivim i upravljivim. Tijekom posljednjih dvadeset pet do pedeset godina (počevši u različita vremena na različitim mjestima), ali posebno u posljednjem desetljeću, "izumljen je čitav niz malih sredstava i tehnika kako bi se zajednice učinile stvarnima" (Rose 1999:189). Došlo je do fantastičnog razvoja novih vrsta stručnog znanja kroz koje je zajednica "transformirana u stručni diskurs i profesionalni poziv". Kao što naglašava Nikolas Rose, "zajednica je sada nešto što će programirati Programi za razvoj zajednice, razvijati Službenici za razvoj zajednice, kontrolirati Policija zajednice, čuvati Programi za sigurnost zajednice, a znanje o njima prenositi istraživači u području 'studija zajednice'. Zajednice [su postale] zone koje treba istraživati, mapirati, kategorizirati i dokumentirati" (Rose 1999:189). Ovome nizu možemo dodati brojne institucije koje se bave baštinom zajednica.

Svaka tvrdnja o postojanju zajednice odnosi se na nešto što već postoji i prema čemu dugujemo odanost. Pa ipak naša odanost tim zajednicama nešto je što moramo osvijestiti, ona zahtijeva rad obrazovnih stručnjaka, kampanje, aktiviste i profesionalne manipulatore simbola (Rose 1999:177). Kao što je naglasio znanstvenik iz područja kulturalnih studija Tony Bennett, "iako ima središnju važnost u ovoj novoj koncepciji vladanja […], zajednicu stalno treba spašavati od njezina neminovnog nestanka ili se, zato što percipirana potreba za zajednicom često prethodi njezinu postojanju, mora organizirati njezino postojanje" (Bennett 2000:bilješka 1422).

Komunalizacija baštine i kulturna politika pomažu da se oblikuju i preoblikuju populacijske skupine – lokalne, starosjedilačke i dijasporske zajednice – i da se tako orkestriraju razlike unutar države. Drugim riječima, to je strategija hvatanja u koštac s razlikama. Populacijske skupine subjektiviziraju se kao "zajednice", a njihove prakse i izričaji postaju objekti kao "nematerijalna baština". Vlasti tada mogu na društvenom polju djelovati kroz zajednice i posredstvom, među ostalim, baštinskih politika.

Konvencija o svjetskoj baštini iz 1972. godine baštinu je definirala prostornim pojmovima, kao spomenike, skupine građevina i lokalitete, te

kao prirodne rezervate i parkove. Ta je baština po svojoj definiciji izražena teritorijem – teritorijem koji se može razgraničiti, mjeriti i ucrtati na kartu (Pressouyre 1997:57). Teritorij je toliko ključna odrednica baštine da se može reći kako na neki način baština jest teritorij. Ona je i mnogo drugih stvari, no štogod bila, u smislu konvencije iz 1972, baština je teritorij.

Nematerijalna baština, s druge strane, predstavlja pomak od teritorijalne definicije. Odnos nematerijalne baštine i onih koji je prakticiraju ne uspostavlja se posredstvom zemlje ili teritorija. Umjesto toga, nematerijalna baština opredmećuje prakse i izraze ljudskih zajednica. Definirana je etnografski, a ne topografski. Nematerijalna baština proizlazi iz intervencije u prakse zajednice, a ta intervencija definira i razgraničava zajednicu. Ako je, nadalje, materijalna baština u određenom smislu teritorij, tada se po istoj logici može reći da je nematerijalna baština zajednica. Konačno, taj pomak čini samu zajednicu predmetom zaštite unatoč njezinom navodno stalnom propadanju u suvremenom svijetu.

Zajednica je moralno načelo koje su moderne metanaracije uvijek smatrale načelno izgubljenim, vrlinom koja više nije održiva osim možda u predmodernim enklavama na periferijama modernog svijeta, zrncima soli koja padaju kroz pješčani sat. Ako nam to zvuči poznato, to je možda stoga što zajednica tu turobnu prognozu dijeli s folklorom i samom baštinom. Ugrožena i na isteku vremena, zajednica je u baštinskoj svijesti predmet vrijedan promišljanja.

Ustvari, zajednica je temeljna nematerijalna baština koju nova UNESCO-ova konvencija želi zaštititi. Važan je cilj *Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* izgrađivanje zajednica s kojima se članovi mogu identificirati, čak i ako mnoge države pažljivo definiraju uvjete tog osnaživanja. Želja za osnaživanjem zajednica jasna je već iz definicije nematerijalne baštine u konvenciji:

> "Nematerijalna kulturna baština" znači prakse, reprezentacije, izričaje, znanja, vještine […] koje zajednice, skupine i, u nekim slučajevima, pojedinci prihvaćaju kao dio svoje kulturne baštine (UNESCO 2003, čl. 2. st. 1).

Ovo je možda bolje nazvati nedefiniranjem. Cirkularna formulacija konvencije postavlja pitanje što označava termin "zajednica". Ona ustvari

zahtijeva definiciju zajednica s kojima bi se države trebale savjetovati i surađivati. Kako bi se zajednice uključile u zaštitu, najprije ih treba razgraničiti, definirati njihovo članstvo i odrediti tijelo s kojim će se savjetovati i surađivati.

Kao što je rekla Dorothy Noyes, dio političke privlačnosti zajednica leži u njihovoj prividnoj prirodnosti (Noyes 2003). Unatoč prividima, međutim, zajednice treba stvoriti. Granice i razlike treba uspostaviti. Te prostore treba vizualizirati, ispitati i mobilizirati. Nematerijalna kulturna baština upravo to i čini, pretvara kulturne prakse u resurse za upravljanje populacijama.

Na taj način osnaživanje u konačnici ovisi o subjekciji. Klasični je to paradoks subjektivizacije jer, kako tvrdi Foucault (1982), oblikovanje subjekata odvija se u elementu moći (u dvostrukom smislu francuske riječi *pouvoir*: imenice "moć" i glagola "moći"). Trenutak u kojem postižemo status subjekata u odnosima sa sobom samima i drugima također je trenutak subjekcije u kojem postajemo podložni skupini pravila i normi ponašanja: podložni definicijama, granicama i izuzećima nametnutim diskursu u kojem zauzimamo položaj subjekta. Stoga su sve zajednice na koje se odnosi UNESCO-ov pojam nematerijalne baštine bez sumnje pozicionirane kao kolektivni subjekti unutar država i podložni državama. Doista, njihovo osnaženje učvršćuje njihove administrativne veze sa središnjom vlašću, dok istodobno labavi njihove kulturne veze.

Kad se definira zajednica, kad joj se pruži stručna pomoć izvana i kad se njezine marginalizirane prakse i izričaji prenesu u službeni reprezentacijski kôd, taj proces ilustrira način na koji se rezidualna i alternativna kultura (poput obrta, usmene tradicije ili obreda) ugrađuje u službenu kulturu kao arhaizam, da posudimo izraz od Raymonda Williamsa (Williams 1977:122). Tradicijske se prakse pretvaraju u baštinu i, prema riječima Barbare Kirshenblatt-Gimblett, daje im se "drugi život u obliku izložbe njih samih" (Kirshenblatt-Gimblett 1998:150). Međutim, osim što predstavljaju same sebe, one također predstavljaju afektivne odnose i identitete. One predstavljaju poziciju subjekta zajednice.

Nematerijalna kulturna baština, kako je definira UNESCO, dodjeljuje se, sastavlja i tumači uz djelomično sudjelovanje ili u dogovoru sa zajednicama koje ta baština predstavlja. Ovisno o tome u kojoj mjeri članovi

zajednice sudjeluju pri njezinom predstavljanju i ovisno o tome kolika im je odgovornost, nematerijalna baština ovlašćuje zajednice i daje im glas. Tim se činom, međutim, pokušavaju učvrstiti određeni skupovi odnosa i vlasti kao relativno stabilne jedinice – zajednice – koje govore jednim glasom. Opasnost, naravno, leži u tome da će baštinski režim na kraju potisnuti višeglasje, povećavajući unutarnju hegemoniju – jedan glas – i na taj način ugušiti različitost mišljenja.

Budući da u okviru režima nematerijalne baštine postoje programi čuvanja i promidžbe, kao i mogućnosti primjene specijalističkog znanja i angažiranja vanjskih stručnjaka, zajednice ih mogu koristiti kako bi se organizirale kao prostori identifikacije. Konvencija o nematerijalnoj baštini u načelu nudi viziju "jedinstva u različitosti", proslavu razlika i sklada. U praksi postoji rizik od nametanja konformizma unutar raznolikih zajednica koje određuje. U konačnici sve ovisi o tome kako će se stvar primijeniti u praksi.

Poput nematerijalne baštine i intelektualno vlasništvo također stvara subjekte. Već sam spomenuo izum autorskog subjekta, krajnje točke buržujskog posesivnog individualizma. No intelektualno vlasništvo u tradicijskoj kulturi utemeljuje kolektivne subjekte, a utemeljuje ih oko zajedničkih izričaja i lokalnog znanja. U tom smislu, kad se bavimo folklorom zaštićenim kolektivnim autorskim pravima, patentiranim tradicijskim znanjem ili tradicijskim obrascima i slikama zaštićenim žigovima, uvijek se bavimo dioničkom kulturom. Intelektualno vlasništvo iziskuje da organizirani kolektivni subjekti budu nositelji vlasničkih prava i da njima upravljaju, da pregovaraju sa strancima i da ubiru korist od naknada. Ako takvi subjekti ne postoje, a obično ih nema, tada će ih stvoriti režim intelektualnog vlasništva. Poput nematerijalne baštine i intelektualno vlasništvo doprinosi onome što je Michel Callon u jednom drugom kontekstu nazvao proliferacijom društvenoga (Callon, Barry i Slater 2002).

Takva je tradicijska kultura "korporacijska" u smislu da stvara kolektivne dioničke entitete: fiksne zajednice kojima su povjerene administrativne ovlasti. Štoviše, ona te zajednice i njihove izričaje ugrađuje u hegemonijske moduse reprezentacije i razmjene, režima nasljeđa i režimâ intelektualnog vlasništva. To nije nužno razlog za uzbunu: dok god nematerijalna baština i intelektualno vlasništvo doprinose proliferaciji društvenoga, imaju barem

nešto potencijala da stvore višeglasni svijet s većom raznolikošću subjektnih pozicija. Oni pomažu u kreiranju novih načina za polaganje prava i isticanje svog glasa.

Neka vas ne prevari tradicionalistička retorika. Iako su dotične kulturne prakse možda rezidualne, kolektivi koji se oko njih organiziraju su u nastanku. Lokalne i starosjedilačke skupine, premda možda imaju dugu povijest, izumljuju nove oblike društvenog djelovanja i provode nove institucionalne konfiguracije. Zajednice uključene u nematerijalnu baštinu i razni nositelji kolektivnih prava intelektualnog vlasništva heterogeniziraju ono što su nekoć bila homogena polja. Ili ne bih trebao reći homogena već homogenizirajuća, jer zakoni o autorskim pravima i patentima strukturiraju kreativnost kroz svoj individualistički model na gotovo jednak način kao što baština sudjeluje u organiziranju nacionalnih država kao pojedinaca u velikom (kako to opisuje Platon): baština je za naciju ono što je autorsko djelo za pojedinca (vidi npr. Dumont 1986 i Handler 1988).

Ti su modeli naravno još uvijek na snazi; čak se i šire neviđenom brzinom. Unatoč tomu nisu više toliko čvrsti ni jedinstveni kao što su nekad bili. Njihov brz rast otvorio je pukotine i procijepe kroz koje se pojavljuju nove društvene tvorbe, novi identiteti, akteri i kolektivi. Kao što je primijetio Michel Callon, moderno doba predstavljalo je trajnu bitku protiv takvih prelijevanja i preklapanja, protiv miješanja i hibrida i multicipliranja (Callon, Barry i Slater 2002). Institucije stvorene da vode tu bitku nisu više dorasle svojoj zadaći: dok one naporno rade kako bi nove skupine dovele pod svoje okrilje, kako bi ih oblikovale da se uklope u suvremene režime, njihov uspjeh nužno je samo djelomičan. Budući da su samo jednom nogom zakoračili u režime nasljeđa i intelektualnog vlasništva, novi subjekti se mogu osloniti na drugu nogu, što im ostavlja nešto manevarskog prostora, a nove neočekivane društvene skupine neprekidno se pojavljuju. Za njih baština predstavlja sredstvo za postizanje promjena.

Baština je mrtva. Živjela baština!

Prevela: Nina Tuđman Vuković

Literatura:

Abrams, M. H. 1971. *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition*. New York: Oxford University Press.

Albro, Robert. 2005. "The Challenges of Asserting, Promoting, and Performing Cultural Heritage". *Theorizing Cultural Heritage* 1/1:2-8.

Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London: Verso. = 1990. *Nacija: zamišljena zajednica. Razmatranja o podrijetlu i širenju nacionalizma*. Zagreb: Školska knjiga. Prevele Nata Čengić i Nataša Pavlović.

Anttonen, Pertti J. 2005. *Tradition through Modernity. Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship.* Helsinki: Finnish Literature Society.

Barry, Phillips. 1914. "The Transmission of Folk-Song". *Journal of American Folklore* 27:67-76.

Barry, Phillips. 1934. "Das Volk dichtet nichts". *Bulletin of the Folk-Song Society of the Northeast* 7:4.

Barry, Phillips. 1961. "The Part of the Folk Singer in the Making of Folk Balladry". U *The Critics of the Ballad*. MacEdward Leach i Tristram P. Doffin, ur. Carbondale: Southern Illinois University Press, 59-76.

Baudrillard, Jean. 1994. *Simulacra and Simulation*. Ann Arbor: University of Michigan. = 2001. *Simulacija i zbilja*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo. Prevela Gordana V. Popović.

Bendix, Regina. 1997. *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*. Madison: University of Wisconsin Press.

Bendix, Regina. 2000. "Heredity, Hybridity and Heritage from one-Fin-de siècle to the Next". U *Folklore, Heritage Politics, and Ethnic Diversity. A Festschrift for Barbro Klein.* Pertti J. Anttonen, Anna-Leena Siikala, Stein R. Mathisen, Leif Magnusson, ur. Botkyrka: Multi-Cultural Centre, 37-56.

Bennett, Tony. 2000. "Acting on the Social Art, Culture and Government". *American Behavioral Scientist* 43/9:1412-1428.

Brown, Michael F. 2003. *Who Owns Native Culture?* Cambridge: Harvard University Press.

Brown, Michael F. i Margaret M. Bruchac. 2006. "NAGPRA from the Middle Distance. Legal Puzzles and Unintended Consequences". U *Art, Imperialism and Restitution.* John Henry Merryman, ur. Cambridge: Cambridge University Press, 193-217.

Callon, Michel, Andrew Berry i Don Slater. 2002. "Technology, Politics and the Market. An Interview with Michel Callon". *Economy and Society* 31/2:285-306.

Clifford, James. 2002. *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge: Harvard University Press.

DaCosta Holton, Kimberly. 2005. *Performing Folklore. Ranchos Folclóricos from Lisbon to Newark*. Bloomington: Indiana University Press.

Dumont, Louis. 1986. *Essays on Individualism. Modern Ideology and Anthropological Perspective.* Chicago: Chicago University Press.

Dundes, Alan. 1969. "Devolutionary Premise in Folklore Theory". *Journal of the Folklore Institute* 6:5-19.

Feld, Steven. 2000. "A Sweet Lulluby for World Music". *Public Culture* 12/1:145-171.

Foucault, Michel. 1982. "The Subject and Power". *Critical Inquiry* 8/4:777-795.

Foucault Michel. 1977. "What is an Author?" U *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*. Itaca: Cornell University Press, 113-138.

Greenfield, Jeanette. 1996. *The Return of Cultural Treasures*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hafstein, Valdimar. 2004a. "The Politics of Origins. Collective Creation Revisited". *Journal of American Folklore* 117/465:300-315.

Hafstein, Valdimar. 2004b. *The Making of Intangible Cultural Heritage. Tradition and Authenticity, Community and Humanity*. Doktorska disertacija. University of California, Berkeley.

Handler, Richard. 1988. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec.* Madison: University of Wisconsin Press.

Hesse, Carla. 1991. "Enlightenment Epistemology and the Laws of Authorship in Revolutionary Grance, 1777-1793". U *Law and the Order Culture*. Robert Post, ur. Berkeley: University of California, 109-137.

Honko, Lauri. 2001. "Copyright and Folklore. Paper read at the National Seminar on Copyright Law and Matters. Mangalore University, Mangalore, Karnataka, India, on February 9, 2001". *FF Network* 21:8-10.

Hurston Zora Neale. 1999. "Characteristic of Negro Expression". U *Signifyin(g), Sanctifyin', & Slam Dunking. A Reader in African American Expressive Culture*. Gena Dagel Caponi, ur. Amherst: University of Massachusetts Press, 293-308.

Jaszi, Peter. 1994. "On the Author Effect. Contemporary Copyright and Collective Creativity". U *The Construction of Authorship. Textual Appropriation in Law and Literature*. Martha Woodmansee i Peter Jaszi, ur. Durham: Duke University Press, 29-56.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 1996. "Topic Drift. Negotiating the Gap between Our Field and Our Name". *Journal of Folklore Research* 33/1:245-254. = 2011. "Kad naziv discipline izgubi korak s predmetom koji proučava. Kako premostiti jaz?" U *Folkloristička čitanka.* Marijana Hameršak i Suzana Marjanić, ur. Zagreb: AGM, Institut za etnologiju i folkloristiku, 225-236. Preveo Mateusz-Milan Stanojević.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 1998. *Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage*. Berkely: University of California Press.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 2004. "Intangible Heritage as Metacultural Production". *Museum International* 56/1-2:52-65. = dijelom u ovom zborniku.

Klein, Barbro. 2006. "Cultural Heritage, the Swedish Folklife Sphere, and the Others". *Cultural Analysis* 5:57-80. http://socrates.berkeley.edu/~caforum/.

Kuruk, Paul. 1999. "Protecting Folklore under Modern Intellectual Property Regime. A Reapprasial of the Tensions between Individual and Communal Rights in Africa and the United States". *American University Law Review* 48/4:769-849.

Kuutma, Kristin. 2007. "The Politics of Contested Representation. UNESCO and the Masterpieces of Intangible Cultural Heritage". U *Prädikat "HERITAGE". Wertschöpfung aus kulturellen Ressourcen*. Dorothee Hemme, Markus Tauschek i Regina Bendix, ur. Berlin: LIT Verlag, 177-195.

López, Raimundo. 2004. *El Condor Pasa. Patrimonio Cultural de la Peru*. Argenpress. info. http://www.argenpress.info/nota.asp?num=010267.

McSherry, Patrice J. 2005. *Predatory States. Operation Condor and Covert War in Latin America*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

Meyer-Rath, Anne. 2007. "Zeit-nah, Welt-fern? Paradoxien in der Prädikatisierung von immateriellem Kulturerbe". U *Prädikat "HERITAGE". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen*. Dorothee Hemme, Markus Tauschek i Regina Bendix, ur. Berlin: LIT Verlag, 147-176.

Moreno, Anthony. s. a. "El cóndor pasa (si pudiera). Comentario. Literatura… ¡y algo más!". http://canto.elbajio.com/canto/condor.html.

Noyes, Dorothy. 2003. "Group". U *Eight Words for the Study of Expressive Culture*. Burt Feintuch, ur. Urbana: University of Illinois Press, 7-41.

Noyes, Dorothy. 2006. "The Judgement of Solomon. Global Protections for Tradition and the Problem of Community Ownership". *Cultural Analysis* 5:27-55. http://socrates.berkeley.edu/~caforum/. = u ovom zborniku.

Ortiz, Carmen. 1999. "The Uses of Folklore by the Franco Regime". *Journal of American Folklore* 112/446:479-495.

Oxford English Dictionary. 1989. Oxford: Oxford University Press.

Patterson, Lyman Ray. 1968. *Copyright in Historical Perscpective*. Nashville: University Press.

Poulot, Dominique. 2006. *Une histoire du patrimoine en Occident*. Paris: Presses universitaires de France.

Pressouyre, Léon. 1997. "Cultural Heritage and the 1972 Convention. Definition and Evolution of a Concept". U *Le Patrimoine Culturel Africain et la Convention du Patrimoine Mondial. Deuxiéme Rèunion de Stratégie Globale / African Cultural Heritage and the World Heritage Convention. Second Global Strategy Meeting*. Bertrand Hirsch, Laurent Lévi-Strauss i Galia Saouma Forera, ur. Paris: UNESCO, 56-64.

Republic of Bolivia. Ministry of Foreign Affairs and Religion. 1973. "Letter to the Director General of UNESCO, 24. April 1973". Ref. No. D.G.O.I.1006-79.

Rose, Nicolas. 1999. *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rose, Mark. 1993. *Authors and Owners. The Invention of Copyright*. Cambridge: Harvard University Press.

Shand, Peter. 2002. "Senses from the Colonial Catwalk. Cultural Appropriation, Intellectual Property Rights, and Fashion". *Cultural Analysis* 3:47-88. http://socrates.berkeley.edu/~caforum/.

Sherkin, Samantha. 2001. "A Historical Study on the Preparation of the 1989 Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore". U *Safeguarding Traditional Culture. A Global Assessment*. Peter Seitel, ur. Washington: Smithsonian Institution, 42-56.

Skrydstrup, Martin. 2010. "What Might an Anthropology of Cultural Property Look Like?" U *The Long Way Home. The Meaning and Values of Repatriation.* Paul Turnbull i Michael Pickering, ur. New York i Oxford: Berghahn, 59-81.

Stewart, Susan. 1994. "Scandals of the Ballad". U *Crimes of Writing. Problems in the Containment of Representation*. Oxford: Oxford University Press, 103-131.

Tauschek, Markus. 2007. "'Plus oultre' – Welterbe und kein Ende? Zum Beispiel Binche". U *Prädikat "HERITAGE". Wertschöpfung aus kulturellen Ressourcen*. Dorothee Hemme, Markus Tauschek i Regina Bendix, ur. Berlin: LIT Verlag, 197-224.

UNESCO. 1993. *Establishment of the System of "Living Cultural Properties" (Living Human Treasures) at UNESCO*. Izvršni odbor UNESCO-a. Paris, 142. zasjedanje. Dokument br. 142 EX/18. http://unesdoc.unesco.org/images/0009/000958/095831eo.pdf.

UNESCO. 2001. *Proclamation of Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity. Guide for the Presentation of Candidature Files*. http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001246/124628eo.pdf.

UNESCO. 2002. *Istanbul Declaration – Final Communiqué*. http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL:ID=6209&URL_DODO=TOPIC&URL_SECTION=201.html.

UNESCO RIO/ITH/2002/INF. *International Expert Meeting. Intangible Cultural Heritage. Priority Domains for an International Convention. Impacts of the First Proclamation on the Nineteen Masterpieces Proclamed Oral and Intangible Heritage of Humanity*. Rio de Janeiro.

UNESCO. 2003. *Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage*. http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00006. = usp. 2005. *Zakon o potvrđivanju Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine*. http://narodne-novine.nn.hr/clanci/medunarodni/327387.html.

Vaz da Silva, Francisco. 2006. Rad predstavljen na forumu "The European Fairy Tale Tradition: Between Orality and Literacy" na godišnjem skupu Američkog folklornog društva, Milwaukee, Wisconsin, 18-22. studenog.

Wendland, Wend. 2004. "Intangible Heritage and Intellectual Property. Challenges and Future Prospects". *Museum International* 56/221-222:97-107.

Williams Raymond. 1977. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

Woodmansee, Martha. 1994a. *The Author, Art, and the Market. Rereading the History of Aesthetics*. New York: Columbia University Press.

Woodmansee, Martha. 1994b. "On the Author Effect. Recovering Collectivity". U *The Construction of Authorship. Textual Appropriation in Law and Literature*. Martha Woodmansee i Peter Jaszi, ur. Durham: Duke University Press, 15-28.

Woodmansee, Martha i Peter Jaszi. 1994. "Introduction". U *The Construction of Authorship. Textual Appropriation in Law and Literature*. Martha Woodmansee i Peter Jaszi, ur. Durham: Duke University Press, 1-13.

Yúdice, George. 2004. *The Expediency of Culture*. Durham: Duke University Press.

Valdimar Tr. Hafstein radi na Odsjeku za folkloristiku/etnologiju na Fakultetu društvenih znanosti pri Islandskom sveučilištu u Reykjaviku. Područje njegova znanstvenog interesa ponajprije je kulturna baština koju razmatra na konceptualnoj, diskurzivnoj i političkoj razini te kontekstualizira UNESCO-ovom *Konvencijom o zaštiti nematerijalne kulturne baštine*. To je tema i njegova doktorskog rada koji se može smatrati prvim obuhvatnim istraživanjem UNESCO-ova programa nematerijalne kulturne baštine. Bavi se baštinskim režimima i režimima intelektualnog vlasništva, ponajprije odnosima između autorskog prava i folklora. Tim je temama posvetio brojne članke među kojima i onaj koji donosimo u ovome zborniku, a koji je prvotno objavljen 2007. godine u zborniku *Prädikat "HERITAGE": Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen* koji su uredili Dorothee Hemme, Markus Tauschek i Regina Bendix.

BARBARA KIRSHENBLATT-GIMBLETT

Svjetska baština i kulturna ekonomija

Ovaj se rad bavi određivanjem pojma globalne javne sfere na temelju analize UNESCO-ovih nastojanja da definira i zaštiti svjetsku baštinu.[1] U njemu ću nastojati pokazati da je svjetska baština sredstvo kojim se promišlja i stvara globalna politička zajednica unutar konceptualnog prostora globalnog kulturnog zajedničkog dobra. Moja je ključna teza da se baština stvara metakulturnim postupcima koji muzeološke vrijednosti i metode (skupljanje, dokumentiranje, čuvanje, prezentaciju, evaluaciju i interpretaciju) primjenjuju na živuće osobe, njihova znanja, prakse, artefakte, društvene svjetove i životne prostore. Stručnjaci koji se bave baštinom koriste se pojmovima, standardima i propisima pomoću kojih kulturne pojave i njihove praktičare smještaju u sferu baštine, čineći ih tako metakulturnim artefaktima poput "nacionalnog živućeg blaga" ili "remek-djela usmene i nematerijalne baštine čovječanstva", a izvođači, obredni stručnjaci i obrtnici čija "kulturna dobra" postaju baština doživljavaju kroz taj proces novi odnos prema tim dobrima – metakulturni odnos prema nečemu što je

[1] Željela bih se zahvaliti ravnatelju Centra za narodni život i kulturnu baštinu Smithsoniana Richardu Kurinu, bivšoj pomoćnici UNESCO-ova glavnog ravnatelja zaduženoj za kulturu Lourdes Arizpe, bivšoj voditeljici programa u njujorškom Muzeju židovske baštine Ilani Abramovitch, bivšoj izvršnoj i umjetničkoj direktorici Centra za tradicijsku glazbu i ples Ethel Raim, Janu Turtinenu, Maxu Gimblettu te mojim kolegama sa Sveučilišta New York Faye Ginsburg, Fredu Myersu, Diani Taylor, Leshu Torchinu, Glennu Whartonu i Georgeu Yúdiceu, za to što su sa mnom nesebično podijelili svoja razmišljanja, kao i Anurimai Banerji za pomoć oko uređivanja teksta.

ranije bio samo habitus. Kad habitus postane baština, kome pripada? Kako dolazi do toga da baština pripada cijelom čovječanstvu?

Ovaj se članak bavi tim pitanjima na primjeru nematerijalne baštine, najnovije kategorije svjetske baštine koju je predstavio UNESCO. Nakon kratkog pregleda povijesti UNESCO-ovih nastojanja da definira nematerijalnu baštinu, bavim se dvjema studijama slučaja – UNESCO-ovom listom *Remek-djela usmene i nematerijalne baštine čovječanstva* i nekolicinom projekata *Puta svile* – da bih pokazala kako valorizacija, regulacija i instrumentalizacija mijenjaju odnos između kulturnih dobara i onih koji su s njima povezani, kao i drugih ljudi. Točnije rečeno, takve instrumentalizacije rezultiraju paradoksalnom asimetrijom između raznolikosti onih koji proizvode kulturna dobra i čovječanstva čija ta dobra postaju kao svjetska baština.

Kako bih pojasnila ovu asimetriju, bavim se razlikom između kulturne raznolikosti i kulturne relativnosti te onime što iz nje proizlazi, a to je razlika između slavljenja raznolikosti i toleriranja različitosti. Nastojim pokazati da raznolikost ima centrifugalni učinak jer stvara kulturna dobra koja se mogu univerzalizirati kao svjetska baština. Riječ je o procesu kojim se baza uživatelja širi na cijelo čovječanstvo: nečija kultura postaje baština sviju, što je sukladno tvrdnji Maksima Gorkog koja kaže: "Kad je nešto najkarakterističnije, to mu omogućuje da postane univerzalno".[2] Za razliku od toga, relativnost djeluje centripetalno jer priziva toleranciju različitosti kako bi se zaštitili, izolirali i ojačali kapaciteti pojedinaca i zajednica da se odupru nastojanjima kojima se potiskuju njihove kulturne prakse, pogotovo u slučajevima religijskih i kulturnih sukoba. Riječ je o pristupu "živi i pusti druge da žive".

[2] Riječ je o epigrafu uz isječak izjave Federica Mayora, glavnog ravnatelja UNESCO-a, s konferencije pod naslovom *Conférence intergouvernementale sur les politiques culturelles pour le développement*, održane u Stockholmu 1998. godine. Navedena je na internetskoj stranici *International Directory of Intangible Cultural Heritage*, http://www.culturaldiversity.cioff.ch/en/patrimoine.html. [Ustvari radi se o citatu Andréa Gidea iz knjige eseja *Incidences* iz 1924. godine. Kod nas prevedeno u knjizi André Gide. 1980. *Povodi i odjeci*. Rijeka: Otokar Keršovani, prevela Višnja Machiedo, op. prev.].

Na primjer, u srpnju 2003. godine UNESCO je objavio istodobni hitni upis dvaju dobara na *Listu svjetske baštine* i *Listu ugrožene svjetske baštine* – Ašura (Qal'at Sherqat) u Iraku i doline Bamiyan u Afganistanu gdje se nalaze ruševine monumentalnih skulptura Budâ koje su talibani uništili u ožujku 2001. godine. UNESCO je pojasnio da "dolina Bamiyan simbolizira nadu međunarodne zajednice da se ekstremni postupci netolerancije, poput namjernog uništavanja Budâ, više nikada neće ponoviti"[3]. Granice relativnosti – kao i tolerancije – jasno su vidljive na transparentu na prosvjedu od 17. siječnja 2000. povodom isticanja zastave Konfederacije na zgradi skupštine Južne Karoline. Na transparentu je pisalo: "Vaša baština je moje ropstvo" (Associated Press 2000).

Ulogu svjetske baštine u određivanju globalnih kulturnih zajedničkih dobara i globalne javne sfere, koja odgovara UNESCO-ovim ciljevima postizanja mira i blagostanja, analiziram slijedom tenzije između raznolikosti i relativnosti i njihovog odnosa prema univerzalnim ljudskim pravima. Ipak, bez blagostanja ne može biti ni mira, a kultura je možda i dio problema: spomenut ću samo nasilje koje proizlazi iz etničkih i religijskih sukoba kao i ekonomske posljedice kulturno prihvatljivog otpora obrazovanju žena. Svjetska je baština sredstvo pomoću kojeg kultura postaje dio rješenja: prvo, zato što metakulturni postupci mogu promijeniti odnos svih sudionika prema kulturnim dobrima o kojima je riječ; drugo, jer ona nudi miran suživot koji se u najmanju ruku temelji na toleriranju različitosti, a u najbolju ruku na ostavljanju u nasljeđe plodova kulturne raznolikosti čitavom čovječanstvu; i treće, zato što svjetska baština tako postaje pokretač ekonomskog razvoja jer daje vrijednost kulturnim dobrima koja inače nisu ekonomski održiva na lokalnoj ili globalnoj razini, pa im stoga prijeti nestanak.

Turizam je najveća industrija ili najveći izvor strane valute u mnogim zemljama u razvoju. Paradoksalno je da se nerazvijenost vrednuje kao baština i postaje temelj ekonomskog razvoja putem turizma. Dobro razvijena turistička ekonomija pokazatelj je političke stabilnosti, a nasilje je nespo-

[3] UNESCO, "Emergency Inscription of Bamiyan and Ashur on World Heritage List", priopćenje za javnost br. 2003-39, http://portal.unesco.org/en/ev.php@URL_ID=13285&URL_DO=DO_PRINTPAGE&URL_SECTION=201.html.

jivo s turizmom, bilo gdje u svijetu. Navest ću samo primjere Kenije gdje je turizam najveća grana industrije i izvor inozemne zarade, zatim Izraela, čije se gospodarstvo, unatoč sve većoj raznolikosti, još uvijek oslanja na turizam, i New Yorka nakon napada na Svjetski trgovinski centar 2001. godine. Događaji od 11. rujna i njihove posljedice potresli su turističku industriju u cijelom svijetu.[4]

Budući da u novije vrijeme Svjetska banka kulturu smatra faktorom ekonomskog razvitka i prilikom za ulaganja, javile su se ekonomske teorije procjene koje određuju monetarnu vrijednost kulture, shvaćene kao javno dobro. Ipak, premda je kultura eksternalija ekonomskih teorija tržišta (smatra se da tržišta djeluju u skladu s vlastitom logikom i da se mogu objasniti bez pozivanja na kulturu), ekonomija nije eksternalija teorija kulture.[5] Ekonomski temelji habitusa i habitata sastavni su dio onoga što habitus i habitat jesu te se razlikuju od ekonomskih temelja njihove zaštite kao baštine, koji su ujedno i ono što ih čini baštinom.

Rad završavam raspravom o kulturnoj ekonomiji, koja polazi od pretpostavke da svjetska baština kao pojava proizlazi iz onih procesa globalizacije koji su trebali homogenizirati svjetsku kulturu. Promicatelji svjetske baštine nude je kao lijek za učinke homogenizacije koji proizlaze iz ekonomske globalizacije. Međutim, svjetska je baština zapravo rezultat globalizacije i u političkom i u ekonomskom smislu, a njezin je najvažniji oblik kulturni turizam. Svjetska baština, poput svjetskih izložbi i muzeja, dio je svjetskog sustava koji okuplja svijet, projicira predodžbu svijeta i aktivira svjetsku ekonomiju (vidi Robertson 1992). Tek ćemo vidjeti do koje mjere ti procesi mogu generirati jednu ili više globalnih javnih sfera – prostora razmjerno autonomne kritičke rasprave.[6]

[4] Vidi izvještaje Odbora za oporavak turizma Svjetske turističke organizacije, http://www.world-tourism.org/mkt/recovery.html.

[5] Neki kulturni ekonomisti pokušavaju riješiti ovo pitanje, vidi Throsby (2000).

[6] Tu valja spomenuti radove o kulturnoj politici čiji su autori George Yúdice i Toby Miller, vidi Miller i Yúdice (2002), Yúdice (2003).

Nematerijalna baština

UNESCO je od kraja Drugog svjetskog rada podupirao niz inicijativa vezanih uz svjetsku baštinu, počevši s materijalnom baštinom, kako nepokretnom tako i pokretnom, kasnije se proširivši na prirodnu baštinu i nedavno na nematerijalnu baštinu.[7] Premda postoje tri zasebne liste baštine, raste svijest o arbitrarnosti kategorija i njihovoj međusobnoj povezanosti. *Materijalnu baštinu* definira se kao "spomenik, skupinu građevina ili mjesto od povijesne, estetske, arheološke, znanstvene, etnološke ili antropološke vrijednosti" i ona uključuje blaga poput Angkor Wata (golemog hramskog kompleksa koji okružuje mjesto Siem Reap u Kambodži), otoka Robben kod Cape Towna (gdje je Nelson Mandela bio utamničen veći dio od dvadeset šest godina koje je proveo u zatvoru), Teotihuacána (drevnog grada piramida kod Ciudad de México) i rudnika soli Wieliczka nedaleko od Krakova (gdje se sol iskopava od trinaestog stoljeća).

Prirodnu baštinu definira se kao "iznimna fizička, biološka i geološka obilježja; staništa ugroženih biljnih i životinjskih vrsta i područja koja imaju znanstvenu ili estetsku vrijednost ili vrijednost s obzirom na razinu očuvanosti" i ona uključuje, primjerice, Crveno more, Nacionalni park Mount Kenya, Grand Canyon, a odnedavna i zaštićeni kompleks središnje Amazone u Brazilu.[8] Prirodna se baština u početku odnosila na mjesta s posebnim značajkama, ljepotama ili drugim vrijednostima, nedirnuta prisutnošću čovjeka. Ipak, većinu mjesta na listi prirodne baštine – i u svijetu – na neki su način oblikovali ili na njih utjecali ljudi. Uviđanje te činjenice dovelo je do promjene u UNESCO-ovom shvaćanju prirodne baštine. Istodobno je prirodna baština – promatra li se kroz prizmu ekologije, okoliša i sistemskog pristupa živom biću – model za shvaćanje nematerijalne baštine kao totaliteta, a ne kao inventara, ali i za izračunavanje nematerijalne vrijednosti živućeg sustava, bilo prirodnog bilo kulturnog.

U nekoliko desetljeća pokušaja definiranja *nematerijalne baštine*, koja je ranije, a ponekad još i danas, nazivana folklorom, došlo je do važnog

[7] Nekoliko je povijesnih opisa UNESCO-ovih inicijativa vezanih uz baštinu. Posebno je dobro promišljen rad Jana Turtinena (2000).

[8] UNESCO, "Defining our Heritage", http://www.unesco.org/whc/intro-en.htm.

pomaka u njezinom shvaćanju: nematerijalna se baština, osim na remek-djela, počela odnositi i na one koji ih stvaraju. Prema ranijem modelu folklora, istraživačima i institucijama se davala potpora da dokumentiraju i sačuvaju zapis tradicija koje nestaju. Cilj je najnovijeg modela podržati živuću, možda i ugroženu tradiciju, podupirući uvjete potrebne za kulturnu reprodukciju. To znači da se vrijednost pripisuje "nositeljima" odnosno "prenositeljima" tradicije kao i njihovom habitusu i habitatu. Poput materijalne baštine, nematerijalna je baština kultura, a poput prirodne baštine, ona je također živa. Stoga je zadatak podržati čitav sustav kao živući entitet, a ne samo sakupljati "nematerijalne artefakte".

UNESCO-ova nastojanja da uspostavi instrument zaštite onoga što se danas naziva nematerijalnom baštinom potječu iz 1952. godine kada je UNESCO usvojio *Opću konvenciju o autorskom pravu*. Pokušaj zaštite onoga što se tada nazivalo folklorom na temelju pravnih pojmova poput intelektualnog vlasništva, zaštite autorskog prava, žiga i patenta nije uspio. Folklor po svojoj definiciji nije jedinstvena tvorevina pojedinca, nego postoji u različitim inačicama, a ne u jednom, originalnom i mjerodavnom obliku. Obično nastaje izvedbom i prenosi se usmenim putem, običajem ili primjerom, a ne u materijalnom obliku (pisanjem, zapisom, crtanjem, fotografiranjem, snimanjem).[9]

Tijekom 1980-ih godina pravna su pitanja odvojena od mjera zaštite, a 1989. godine Opća skupština UNESCO-a usvojila je *Preporuku o očuvanju tradicijske kulture i folklora* (UNESCO 1989). *Izvještaj o preliminarnom istraživanju uputnosti međunarodne regulacije zaštite tradicijske kulture i folklora putem novog instrumenta standardizacije*, od 16. svibnja 2001. godine (UNESCO 2001), donio je značajne promjene dokumenta iz 1989. godine. Prvo, umjesto da se ističe uloga profesionalnih folklorista i folklorističkih institucija u dokumentiranju i čuvanju zapisa ugroženih tradicija, ističe se održavanje samih tradicija davanjem potpore onima koji ih izvode. To je značilo i pomak od artefakata (priča, pjesama, običaja)

[9] WIPO (Svjetska organizacija za intelektualno vlasništvo) i slične organizacije, poput Sekretarijata pacifičke zajednice u gradu Nouméa u Novoj Kaledoniji, pokušavaju se nositi s navedenim problemima. Vidi publikaciju *Regional Framework for the Protection of Traditional Knowledge and Expressions of Culture* (WIPO 2002).

prema ljudima (izvođačima, obrtnicima, iscjeliteljima) i njihovim znanjima i vještinama. Pod utjecajem shvaćanja prirodne baštine kao živućeg sustava kao i pojma "nacionalnog živućeg blaga", koji je razvijen u Japanu i koji je dobio pravni status 1950. godine, dokument iz 2001. više pažnje posvećuje proširenju definicije nematerijalne baštine te mjerama njezine zaštite. Zbog kontinuiteta nematerijalne baštine, uz artefakte u obzir valja uzeti ponajprije ljude, kao i čitav njihov habitus i habitat, odnosno njihov životni prostor i društveni svijet.

U skladu s tim u UNESCO-ovoj definiciji nematerijalna baština su

> [s]vi oblici tradicijske i popularne ili pučke kulture, tj. kolektivni radovi koji su nastali u nekoj zajednici i temelje se na tradiciji. Ove se tvorevine prenose usmeno ili pokretom, a s vremenom se mijenjaju procesom ponovnog kolektivnog stvaranja. One uključuju usmene tradicije, običaje, jezike, glazbu, ples, obrede, svetkovine, tradicijsku medicinu i farmakopeju, kulinarske vještine i sve vrste posebnih vještina vezanih uz materijalne aspekte kulture poput alata i staništa.[10]

A na sastanku u ožujku 2001. godine održanom u Turinu, definicija je postala još više određena:

> Naučeni postupci ljudi te znanja, vještine i stvaralaštvo koji su njihov dio i koje ti ljudi razvijaju, proizvodi koje stvaraju i resursi, prostori i drugi aspekti društvenog i prirodnog konteksta potrebni za njihovu održivost; svi ovi procesi živim zajednicama daju smisao kontinuiteta s ranijim generacijama i važan su aspekt kulturnog identiteta kao i očuvanja kulturne raznolikosti čovječanstva i njegovog stvaralaštva (UNESCO 2001, čl. 26).

Ovaj holistički i konceptualni pristup definiciji nematerijalne baštine popraćen je popisom u kojem se nabraja što je nematerijalna baština (a riječ je o ostavštini ranijih nastojanja definiranja usmene tradicije i folklora):

[10] UNESCO, "Intangible Heritage", http://www.unesco.org/culture/heritage/intangible/html_eng/index_en.html. Ta je formulacija bliska onoj u UNESCO-ovoj *Preporuci o očuvanju tradicijske kulture i folklora* iz 1989. godine (usp. UNESCO 1989).

> Ukupnost tradicijskog stvaralaštva kulturne zajednice što ga izražava skupina ili pojedinci, koji se shvaća kao odraz očekivanja zajednice jer se u njemu odražava njezin kulturni i društveni identitet. Njegovi se standardi i vrijednosti prenose usmenim putem, oponašanjem ili na koji drugi način. Njegovi oblici, između ostalog, uključuju jezik, književnost, glazbu, ples, igre, mitologiju, obrede, običaje, rukotvorine, arhitekturu i druge vještine (UNESCO 1989).

Na drugim mjestima u *Vodiču za primjenu* koriste se termini poput "tradicijski", "pučki" i "folklorni" kojim se usmena i nematerijalna baština smještaju u implicitnu kulturnu hijerarhiju koja se eksplicitno objašnjava u odlomku "Zašto i za koga?": "Za mnoge populacije (posebice manjinske skupine i starosjedioce) nematerijalna je baština ključan izvor identiteta koji je duboko ukorijenjen u povijesti".[11]

Neologizmi poput "prvi narodi" (umjesto "trećeg svijeta") i "les arts premiers" (umjesto "primitivne umjetnosti") također čuvaju tu kulturnu hijerarhiju istodobno mijenjajući poredak na terminološkoj razini. To se posebno jasno može vidjeti iz reorganizacije muzeja i zbirki u Parizu. Tako su ukinuti Musée national des Arts Africains et Océaniens i Musée national des Arts et Traditions Populaires, preraspodijeljena je zbirka Musée de l'Homme i osnovana su dva nova muzeja – Musée du quai Branly u Parizu, koji je posvećen "umjetnosti i civilizacijama Afrike, Azije, Oceanije i obiju Amerika" i Musée des civilizations de l'Europe et de la Méditerranée u Marseillesu.[12] Od travnja 2000. godine odabrani izlošci iz afričke, oceanijske i američke zbirke namijenjeni za Musée du quai Branly koji je otvoren 2006. godine, po prvi su puta izloženi u Pavillon des Sessions u Louvreu, koji je sada postao Salles des Arts Premiers.[13] Dolazak ovih radova u Louvre dugo je očekivani odgovor na pitanje koje je 1920. godine postavio kritičar

[11] UNESCO, "Intangible Heritage", http://www.unesco.org/culture/heritage/intangible/html_eng/index_en.shtml.

[12] Vidi Musée du quai Branly (http://www.quaibranly.fr) i Musée des civilisations de l'Europe et de la Méditerranée, "Le projet", http://www.musee-europemediterranee.org/projet.html.

[13] Vidi govor Jacquesa Chiraca "Inauguration du pavillon des Sessions au musée du Louvre" od 13. travnja 2000. godine, http://www.quaibranly.fr/IMG/pdf/doc-640.pdf.

umjetnosti Félix Fénéon, a koje glasi "Iront-ils au Louvre?" (Fénéon 2000 [1920]).

Ti su događaji na nacionalnoj razini u skladu s UNESCO-ovim nastojanjima na mobilizaciji državnih aktera "da poduzmu potrebne mjere za očuvanje nematerijalne kulturne baštine na svojem teritoriju."[14] Uloga UNESCO-a je da pruži vodstvo i zacrta smjernice, potakne dogovor i suradnju međunarodne zajednice okupljanjem nacionalnih predstavnika i stručnjaka te da kao organizacija osigura legitimitet konsenzusu koji će nastati kao rezultat složenog i dugotrajnog procesa rasprave, postizanja kompromisa i izvještavanja. Tim procesom nastaju ugovori, preporuke, rezolucije i zakonske odredbe. Na temelju njih nastaju paktovi, konvencije i proklamacije u kojima se definiraju prava i obaveze, formuliraju smjernice, predlažu normativni i multilateralni instrumenti i zahtijeva osnivanje odbora. Odbori trebaju zacrtati smjernice, sastavljati preporuke, zagovarati povećanje sredstava i provjeravati zahtjeve za upis na listu, za uključivanje u prijedloge i zahtjeve za međunarodnom pomoći. Preporuke se trebaju implementirati na nacionalnoj i na međunarodnoj razini. Države stranke trebaju sastaviti popise kojima se određuju i utvrđuju kulturna dobra na njihovom teritoriju. Također trebaju formulirati baštinsku politiku i osnovati tijela koja će je provoditi. Očekuje se da će utemeljiti institucije koje će dokumentirati kulturna dobra i istraživati kako ih najbolje očuvati, te obučiti stručnjake koji će upravljati baštinom. Trebaju raditi na podizanju svijesti te promicanju dijaloga i poštivanja koristeći se načinima valorizacije kao što je lista.[15]

Lista

Dana 18. svibnja 2001. godine, nakon desetljeća rasprava o terminologiji, definiciji, ciljevima i mjerama zaštite onoga što se ranije nazivalo "tra-

[14] Ovaj se opis temelji na posljednjoj verziji konvencije o nematerijalnoj baštini dostupnoj u vrijeme pisanja ovog rada (UNESCO 2003).

[15] Za detaljnu povijest i analizu UNESCO-ovih inicijativa vezanih za nematerijalnu baštinu vidi Hafstein (2004). Vidi također Sherkin (2001).

dicijskom kulturom i folklorom" – a prije nego što je Izvršnom odboru UNESCO-a predstavljen *Izvještaj o preliminarnom istraživanju uputnosti međunarodne regulacije zaštite tradicijske kulture i folklora putem novog instrumenta standardizacije* (UNESCO 2001) – UNESCO je najzad proglasio prvih devetnaest remek-djela usmene i nematerijalne baštine čovječanstva.[16] Koja je narav takvih lista i zašto je baš lista, kad se sve zbroji i oduzme, najopipljiviji rezultat desetljeća UNESCO-ovih sastanaka, definicija, izvještaja i preporuka? Neki od onih koji su sudjelovali u osmišljanju inicijative nematerijalne baštine nadali su se ishodu koji bi bio kulturne, a ne metakulturne naravi. Željeli su se koncentrirati na djelovanja koja bi izravno poduprla lokalnu kulturnu reprodukciju, a ne na stvaranje metakulturnih artefakata kao što je lista.

James Early, ravnatelj Odjela za politiku kulturne baštine u Smithsonianovom Centru za narodni život i kulturnu baštinu, i Peter Seitel, sukoordinator projekta *Svjetske konferencije UNESCO-a i Smithsoniana*, izrazili su svoje razočarenje što se "UNESCO kao institucija usredotočio na usvajanje *Programa remek-djela* kao jedinog projekta u novoj konvenciji o nematerijalnoj kulturnoj baštini", što će konvenciju učiniti sredstvom kojim će "nacionalne vlade objavljivati koje je bogatstvo njihove kulturne baštine" umjesto da se usredotoče na same nositelje kulture (Early i Seitel 2002:13). U zborniku proizašlom sa sastanka Smithsoniana i UNESCO-a o očuvanju tradicijskih kultura, održanog 1999. godine, objavljen je "Poziv na akciju" u kojem se navode brojne akcije koje je moguće poduzeti zajedno s nositeljima kulture ili u njihovo ime (Seitel 2001). "Poziv na akciju" govori o važnosti valoriziranja kulturnih dobara, ali je to samo jedna od mjera koje se spominju. U njemu se, osim toga, izrijekom ne preporučuje stvaranje liste remek-djela usmene i nematerijalne baštine čovječanstva.

Ne samo da je u sintagmi "remek-djela usmene i nematerijalne baštine čovječanstva" svaka riječ snažno nabijena, nego i sama sintagma upućuje

[16] UNESCO, "Proclamation of Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity", http://www.unesco.org/bpi/culture/intangible_heritage i http://portal.unesco.org/culture/en/ev.phpURL_ID=2226&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html.

na to da baština kao takva postoji te da prethodi UNESCO-ovim definicijama, popisima i mjerama očuvanja, a ne da je njihova posljedica. Već sam ranije pisala o tome da je baština način kulturne produkcije koji, kao predstava same sebe, udahnjuje novi život onome što je ugroženo ili zastarjelo (Kirshenblatt-Gimblett 1998a). I doista, jedan od UNESCO--ovih kriterija za priznavanje statusa remek-djela nematerijalne baštine jest vitalnost pojave o kojoj je riječ. Međutim, ako je pojava vitalna, onda ne treba očuvanje, a ako je gotovo mrtva, očuvanje joj neće pomoći.

Sukladno svemu tome prvih devetnaest remek-djela usmene i nematerijalne baštine čovječanstva jesu:

- jezik, ples i glazba naroda Garifuna, Belize (nominacija uz potporu Hondurasa i Nikaragve)
- usmena baština u okviru svetkovine *gelede*, Benin (potpora Nigerije i Toga)
- karneval u Oruru, Bolivija
- opera *kunqu*, Kina
- svetkovina *gbofe* u selu Afounkaha: glazba koja se svira na poprečnim trubama u zajednici Tagbana, Obala Bjelokosti
- kulturni prostor Bratstva svetog duha *congosa* iz Villa Melle, Dominikanska Republika
- usmena baština i kulturne manifestacije naroda Zápara, Ekvador i Peru
- gruzijsko polifono pjevanje, Gruzija
- kulturni prostor *sosso-bale* u Niagassoli, Gvineja
- sanskrtsko kazalište *kuttiyattam*, Indija
- *opera dei pupi*, sicilijansko lutkarsko kazalište, Italija
- kazalište *noh*, Japan
- izrada križeva i njihova simbolika, Litva (uz potporu Latvije)
- kulturni prostor trga Džemaa el Fna, Maroko
- pjevanje *hudhud* naroda Ifugao, Filipini
- kraljevski obred predaka i obredna glazba u svetištu Jongmyo, Republika Koreja
- kulturni prostor i usmena kultura zajednice Semeiskie, Ruska Federacija
- misterij u Elcheu, Španjolska
- kulturni prostor oblasti Boysun, Uzbekistan

U skladu s navedenim kriterijima, ova lista sadrži zajednice i kulturne manifestacije koje se ne nalaze na popisu materijalne baštine, a to uključuje oraturu, izvedbe, jezik i način života starosjedilačkih naroda i manjina (vidi Nas et al. 2002). Reakcije na UNESCO-ovo prvo *Proglašenje remek-djela usmene i nematerijalne baštine čovječanstva* bile su različite. U članku pod naslovom "Nematerijalna civilizacija"[17] koji je objavljen u časopisu *The Atlantic Monthly*, Cullen Murphy, pozivajući se na kampanju kojom je Alfonso Pecoraro Scanio tražio da se pizza proglasi remek-djelom svjetske baštine, konstatira da UNESCO-ov popis baš i ne oduzima dah: "Ovo su nesumnjivo vrijedni pokušaji. Ali ukupni je dojam da lista nalikuje na raspored emisija javne televizije u tri sata ujutro." Murphy zatim predlaže vlastite kandidate za listu za 2003. godinu. Njegova lista, između ostalog, sadrži nevinu laž, vikend i gramatički pasiv (Murphy 2001).[18] Takva ironična očitovanja u prvi plan stavljaju proces kojim život postaje baština, odnosno proces kojim istodobni (oni koji su u sadašnjosti, a vrednujemo ih prema njihovoj prošlosti) postaju suvremeni (oni koji su iz sadašnjosti, a koji se prema svojoj prošlosti odnose kao prema baštini).[19]

Premda nevina laž, vikend i gramatički pasiv ne odgovaraju kriterijima ugroženih remek-djela, komentari te vrste podsjećaju nas da je moguće govoriti o nematerijalnoj baštini bilo koje zajednice (iako to do sada nije učinjeno), budući da nema zajednice bez utjelovljenog znanja koje se prenosi usmeno, gestama ili primjerom. Dajući posebno mjesto onima koji su ispušteni iz druga dva programa svjetske baštine, UNESCO je stvorio program nematerijalne baštine koji je također na neki način ekskluzivan (što nije sasvim u skladu s iskazanim ciljevima tog programa). Tako balet kazališta Boljšoj i operna kuća Metropolitan nisu na listi niti je vjerojatno da će ikada biti, a kazalište *noh*, koje nije ni manjinski niti starosjedilački kulturni oblik, jest. U sva tri slučaja izvođači imaju formalnu naobrazbu,

[17] Engleska riječ *immaterial* iz naslova članka ("Immaterial Civilization") može značiti i 'nevažan' i 'nematerijalan' pa se ovdje radi o igri riječi (op. prev.).

[18] To uvelike podsjeća na klasični rad Horacea Minera "Body Ritual Among the Nacirema" (1956). Riječ "Nacirema" (Acanakirema) je, naravno, "American" (Amerikanaca) napisano unatrag.

[19] Ovo razlikovanje preuzimam od Johannesa Fabiana (1983).

koriste se scenarijima, riječ je o proizvodima pisanih kultura, a utjelovljeno znanje prenosi se od jednog izvođača na drugog. Osim toga, Japan je dobro zastupljen i na drugim listama svjetske baštine, a japanska vlada štiti kazalište *noh* kao "nematerijalno nacionalno dobro" od 1957. godine. Uvođenjem kulturnih oblika koji su povezani s kraljevskim dvorovima ili hramovima pod državnom zaštitom – ali samo ako nisu europski – popis nematerijalne baštine perpetuira podjelu između Zapada i ostatka svijeta te proizvodi fantomsku listu nematerijalne baštine, listu onoga što nije ni starosjedilačko, ni manjinsko niti nezapadno, premda je jednako nematerijalno.[20]

Popisi svjetske baštine proizlaze iz postupaka kojima se odabrani aspekti lokalizirane baštine porijekla pretvaraju u translokalnu baštinu suglasnosti – baštinu čovječanstva.[21] Premda se kandidati za priznavanje statusa remek-djela usmene i nematerijalne baštine čovječanstva definiraju kao tradicije – odnosno definiraju se načinom prijenosa (usmeno, gestom, primjerom) – svjetska baština kao fenomen ne definira se na taj način. Kao cjelina – kao baština čovječanstva – ona je predmet intervencija koje nisu u skladu s definicijom remek-djela koje je čine. Svjetska je baština ponajprije lista. Sve što je na toj listi, u kojem god se kontekstu javljalo prije nego što je postalo dijelom liste, dovodi se sada u odnos s drugim remek-djelima na njoj. Lista je kontekst svemu onome što se na njoj nalazi.[22]

[20] Dobre namjere stvaraju i nenamjerne distorzije koje su zamjetne i kod financiranja umjetnosti u Sjedinjenim Američkim Državama. Naime, polje kulture dijeli se tako da se zapadna klasična i suvremena umjetnost financira kroz kategorije kao što su ples, glazba, kazalište, opera, mjuzikl, književnost, dizajn i vizualna umjetnost. Nacionalna zaklada za umjetnost sve ostalo ubraja u folklornu i tradicijsku umjetnost ili multidisciplinarnu umjetnost koja uključuje "interdisciplinarne radove duboko usađene u tradicijskim ili folklornim oblicima uz suvremenu estetiku, temu ili interpretaciju", http://www.nea.gov/artforms/Multi/Multi2.html. Državno vijeće New Yorka za umjetnost (http://www.nysca.org) ima sličnu podjelu: folklorna umjetnost ("živuća kulturna baština folklorne umjetnosti") i posebne usluge vezane uz umjetnost (potpora "profesionalnim umjetničkim aktivnostima" vezanim uz "afričku/karipsku, latinoameričku, azijsku/pacifičku, starosjedilačko američku/indijansku zajednicu" i druge etničke zajednice).

[21] Za razliku između porijekla i suglasnosti vidi Sollors (1988).

[22] O listi kao sredstvu očuvanja starina vidi Schuster (2002).

Lista je i najvidljiviji, najjeftiniji i najkonvencionalniji način da se – barem simbolički – "nešto učini" za zanemarene zajednice i tradicije. Simboličke geste poput liste daju vrijednost onome što je na listi, u skladu s načelom da se ne može štititi nešto što se ne vrednuje. UNESCO iskazuje veliko povjerenje – prema nekima i preveliko – u moć valorizacije kod revitalizacije (usp. UNESCO 2003).

Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine, koju je u listopadu 2003. godine usvojila Opća skupština UNESCO-a, ratificirana je i stupila je na snagu 20. travnja 2006. godine. Odgovarajući na primjedbe upućene trima listama remek-djela (2001, 2003. i 2005.) koje su objavljene tijekom šestogodišnjeg razdoblja, konvencija odustaje od eventualnih novih lista remek-djela i ustanovljuje dvije nove liste: *Reprezentativnu listu nematerijalne kulturne baštine čovječanstva* i *Listu nematerijalne kulturne baštine kojoj je potrebna hitna zaštita*. Što će se događati s tim listama, koje nisu ništa manje sporne od listi remek-djela, tek će se vidjeti. Ova konvencija također predviđa osnivanje fonda za podupiranje nastojanja na očuvanju baštine. Od potpisnika konvencije i drugih očekuje se da sudjeluju u fondu.

Kao dodatak održavanju liste, UNESCO izabire i podupire prijedloge različitih programa i projekata, "uzimajući u obzir posebne potrebe zemalja u razvoju" (UNESCO 2003, čl. 18, t. 1). Ti projekti uključuju dokumentiranje, tj. čuvanje arhiva i bilježenje usmenih tradicija; osnivanje istraživačkih instituta i organizaciju znanstvenih ekspedicija; konferencije, publikacije i audio-vizualne produkcije; edukacijske programe; kulturni turizam, što uključuje razvoj muzeja i izložbi, obnovu lokaliteta i stvaranje turističkih ruta; te umjetničke aktivnosti poput festivala i filmova.

Festival je najbolje mjesto za prezentaciju nematerijalne baštine, a Smithsonianov festival pučke kulture iz 2002. godine, koji je bio posvećen putu svile, izvrstan je primjer primjene političkih smjernica.[23] U nastavku opisujem Smithsonianov festival pučke kulture, živući muzej nematerijalne baštine iz zemalja na putu svile, koji je organiziran u suradnji s UNESCO-ovim projektom *Putovi svile*, te istražujem što se stvara – a ne čuva – kad kultura postaje baština. Posebno me zanima kako proces očuvanja, koji uključuje definiranje, identificiranje, dokumentiranje i prezentaciju poje-

[23] O festivalu kao muzeju živih izvedbi vidi Kirshenblatt-Gimblett (1991).

dinih kulturnih tradicija i njihovih izvođača proizvodi nešto što je metakulturno. Osim promijenjenog odnosa izvođača prema vlastitom umijeću, proizvode se i artefakti, poput liste, puta i samog festivala pučke kulture. Bavit ću se pitanjem kako se pomoću takvih metakulturnih artefakata materijalizira pojam zamišljenog globalnog zajedničkog kulturnog dobra, te s kakvim namjeravanim i nenamjeravanim posljedicama.

Put svile

U UNESCO-ovim nastojanjima u vezi s baštinom, liste imaju dugu povijest. Nasuprot tome, pokušaji zaštite baštine na temelju njezinog ustroja kao puta ili ceste novijeg su datuma, točnije iz 1988. kad je UNESCO proglasio "desetljeće kulturnog razvoja" i uspostavio dva desetogodišnja projekta, projekte *Željezni putovi u Africi* i *Putovi svile*. Godine 1993. UNESCO je inaugurirao i *Put robova*, a ubrzo nakon toga i *Putove Al-Andalus* i *Putove vjere*. Godine 1997, kad je UNESCO započeo novi projekt posvećen interkulturnom dijalogu Istoka i Zapada u središnjoj Aziji, proširio je projekt *Putova svile*. U studenom 1998. Ujedinjeni narodi proglasili su 2001. godinu "godinom dijaloga između civilizacija". Unatoč otporima ovome proglašenju u nekim dijelovima svijeta, različiti programi vezani uz putove od tada su se našli pod ovim zajedničkim nazivom.

Korištenjem historijskih putova i ruta kao organizacijskog načela, UNESCO je uspio putovanje i trgovinu iskoristiti kao pozitivne povijesne referentne točke za globalizaciju i kao modele kulturnog dijaloga i razmjene:

> Kroz čitavu su povijest ljudi razmjenjivali kulturna iskustva, ideje, vrijednosti i dobra putem umjetnosti, trgovine i migracija. Ljudska je povijest priča o takvim putovanjima. Na prelasku u dvadeset i prvo stoljeće i mi smo krenuli na put na čijem nas odredištu čeka nada u pravdu, blagostanje i miran život za sve. Ovi susreti, tijekom kojih pojedini putnici ili zajednice svoje ideje i običaje prenose preko čitavih kontinenata i oceana, slave se u seriji UNESCO-ovih projekata.[24]

[24] UNESCO, "Intercultural Dialogue", http://www.unesco.org/culture/dialogue/html_eng/index_en.shtml.

Poruka projekta *Putova svile* postala je u potpunosti jasna 1997. godine: "zajednička baština i pluralni identitet".[25] Za razliku od popisa, putovi, ceste, kao i različite vrste mreža omogućavaju povezivanje podnacionalnih pojava s transnacionalnima, usprkos stalnim unutarnacionalnim i međunarodnim sukobima.

UNESCO-ovi *Putovi svile* jedna su od tri velike inicijative na istu temu. Druge su dvije projekt *Put svile d.o.o.*, koji od 1998. godine vodi Yo-Yo Ma, i projekt *Put svile: povezivanje kultura, stvaranje povjerenja*, što je tema Smithsonianovog festivala pučke kulture održanog 2002. godine u području parka National Mall u gradu Washingtonu, u suradnji s Yo-Yo Maom.[26] Imajući u vidu ulogu koju je Smithsonianov Centar za narodni život i kulturnu baštinu odigrao u pomaganju UNESCO-u da formulira odgovarajući koncept nematerijalne baštine te imajući u vidu vodeću ulogu Centra u području javnog folklora u Sjedinjenim Američkim Državama, analiza onoga što Centar čini u praksi – kako konceptualizira "nematerijalnu baštinu" i kako se prema njoj odnosi – kontrapunkt je UNESCO-ovim političkim dokumentima, zbornicima radova s konferencija, te daje uvid u jedan specifično američki stručni pristup "javnom folkloru" koji se razvijao tijekom posljednja četiri desetljeća (vidi Kirshenblatt-Gimblett 1992).

Po prvi put u svojoj tridesetšestogodišnjoj povijesti, Smithsonianov festival pučke kulture bio je ustrojen oko jedne teme, puta svile, a ne oko jedne zemlje, države ili tematskog područja, kao što je to bilo uobičajeno.[27] Festival je bio zamišljen kao "živuća izložba glazbe, obrta, kulinarskih i pripovjedačkih tradicija koje su sudjelovale u povijesnoj kulturnoj razmjeni između 'Istoka' i 'Zapada'", a u skladu sa svojom tradicijom slavio je "živuće tradicije zemalja koje su bile dio puta svile". Ipak, karta puta svile na

[25] UNESCO, "Intercultural Dialogue in Central Asia", http://www.unesco.org/culture/dialogue/eastwest.

[26] Vidi internetske stranice *The Silk Road Project, Inc*. (http://www.silkroadproject.org/) i *Smithsonian Center for Folklife and Cultural Heritage*, "The Silk Road: Connecting Cultures, Creating Trust", http://www.silkroadproject.org/smithsonian/.

[27] Na primjer, na festivalu održanom 2001. godine predstavljeni su Bermudski otoci, grad New York (te je godine iznimno bila riječ o gradu, a ne o državi) i "majstori graditeljstva".

samom festivalu pričala je drugu priču. Iscrtana linija označavala je putove koji povezuju gradove od Nare u Japanu do Venecije u Italiji. Zemlje su se jedva vidjele jer su granice bile slabo otisnute, a imena nečitljiva. "Povezivanje različitih ljudi i društava" bilo je označeno iscrtanom linijom koja je neprimjetno prelazila nacionalne granice kao da ih uopće nema. Ipak, ishoditi vize za tristo i sedamdeset umjetnika i izvođača iz dvadeset i četiri zemlje bila je sasvim druga priča. Zbog propisa o karanteni, primjerice, nije bilo moguće dovesti deve iz Kazahstana, pa su dvogrbe deve iz rezervata u Teksasu obučene da odgovaraju na zapovjedi izrečene na kazaškom jeziku (Trescott 2002).

Dosljedno pristupu svjetskoj baštini kao globalizirajućem poduhvatu, Smithsonianov put svile – iscrtana linija na karti na kojoj gotovo da i nema granica – povezivao je podnacionalne i transnacionalne kulturne izraze s nadnacionalnom i transpovijesnom pojavom, trgovačkim putom. Kao i kod UNESCO-ovih *Putova svile*, vrijednost se pripisivala kretanju (a ne teritorijalnoj ukorijenjenosti), mrežama (a ne granicama) i trgovini (a ne pravilima). U ovom je scenariju glavni junak putnik – trgovac, hodočasnik, vojnik, nomad, arheolog ili geograf. Unatoč primjedbama da se novi put svile veže uz naftu i "skromne pobjede demokracije i kapitalizma" (Kennedy 2002), tržište, odnosno u ovom slučaju trgovanje luksuznom robom, uzima se kao model slobodne razmjene i povezivanja, međuovisnosti te, prije svega, povjerenja koje obuhvaća prostore od današnjeg Japana do Francuske, od kojih su neki, poput Afganistana i Iraka, devastirani ratom i siromaštvom.

Festival održan 2002. godine bio je i najveći u povijesti Centra, s milijun i tristo tisuća posjetitelja u deset dana trajanja, premda je stanica Smithsonian na liniji podzemne željeznice zatvorena 4. srpnja iz sigurnosnih razloga. Projekte putova svile, planirane mnogo prije 11. rujna, valjalo je ponovno promisliti zbog napada i njihovih posljedica, što je postalo neizbježnim dijelom njihova podteksta. Smithsonianov program *Put svile* nije slučajno imao podnaslov "Povezivanje kultura, stvaranje povjerenja". Izbor teme bio je pravovremen.

Kako je, dakle, Smithsonianov festival pučke kulture mapirao put svile u parku National Mall i koja je bila poruka? Virtualni put svile ustrojen je poput dugačkog prolaza. Sa sjeverne strane prolaza nalazila su se

zemljopisna područja, a s južne zanati. Sjeverna je strana bila podijeljena u šest dijelova: ulaz u grad Naru, toranj u gradu Xian, trg u Samarkandu, nomadi (unutrašnjost Euroazije), Istanbul – raskršće putova i Trg sv. Marka u Veneciji. U svakom su dijelu, osim u dijelu posvećenom nomadima, bili šatori za izvođače, primjeri tradicijske arhitekture te štandovi s hranom tipičnom za to područje. U nomadskom se dijelu nalazio bogato ukrašen pakistanski teretni kamion. Takvim se kamionima roba preuzima u luci Karachi, a zatim se prevozi trasama kojima su nekada dijelom išli i putovi svile. Premda vozači kamiona nisu nomadi u užem smislu riječi, kamioni su povezani s temom putovanja.

Južna je strana bila organizirana tematski prema zanatima (proizvodnja papira, keramike, tkanine i dr.) i funkcijama ("obiteljska oaza", tisak, prva pomoć i izgubljeno/pronađeno). U svakom dijelu posvećenom nekom zanatu nalazili su se zanatlije iz različitih područja duž puta svile. Posjetitelje se poticalo da, primjerice, "uoče veze između kineskog plavo-bijelog porculana i njegovih bliskoistočnih, japanskih, europskih i izvedenica iz Novog svijeta" (Adams 2002). Na interpretativnim tekstualnim panoima bio je opisan povijesni put svile ili papira duž puta svile, čime su se kontekstualizirali prikazi različitih zanata i izlošci.

Sve u svemu, izložba je bila ustrojena tako da obuhvati dvije teme – temu samog puta i temu kulturne razmjene. Međutim, pokazalo se da ih je teško prostorno uskladiti. Naime, posjetitelj koji je šetao sjevernom stranom festivala išao je od jedne do druge lokacije na virtualnom putu svile. Šetnja južnom stranom posjetitelja je vodila od jednog zanata do drugog, što je sličnije šetnji po sajmištu gdje se pojedini zanati iz različitih mjesta nalaze na istom području. Posjetitelji koji su naizmjence išli s jedne na drugu stranu prolaza ubrzo bi uvidjeli ograničenja scenografske organizacije izložbe prema načelu geografskog smještaja. Budući da se svaki dio izložbe od onih posvećenih zanatima bavio jednim medijem i okupljao obrtnike iz mnogih dijelova svijeta, nije bilo posebnog ključa po kojem bi neki zanat valjalo smjestiti baš u određeni prostor južno od prolaza. Kad je nekom zanatu dodijeljeno neko mjesto, on više nije bio ni u kakvom suodnosu s lokacijom koja je bila s druge strane prolaza – Vrt papira nalazio se nasuprot tornju u Xianu, Dvorište keramike bilo je nasuprot trgu u Samarkandu, a Vrt dragulja nasuprot Trgu sv. Marka u Veneciji. Scenograf-

skim lajtmotivima cilj je bio posjetitelju olakšati orijentaciju na putu svile, a festivalski prostor zanatima se nastojao baviti po geografskom ključu, no kulturna heterogenost svakog izložbenog prostora vezanog uz jedan zanat nije omogućavala jedinstveni scenografski tretman. Čitav je put svile bio virtualno prisutan u svakom šatoru posvećenom jednom zanatu.

Opisujući Smithsonianov festival pučke kulture, Lawrence M. Small, tajnik Smithsoniana rekao je: "Festival je zabava koju priređuju znanstvenici" (Small 2002:20). U skladu s očekivanjima koja se postavljaju pred nacionalni muzej, Smithsonianov Centar za narodni život i kulturnu baštinu ostvario je visoke znanstvene standarde u pripremi festivala, izboru sudionika i razvoju interpretativnih strategija i materijala. Istraživači koji su veći dio svog života posvetili istraživanjima kulturnih izraza predstavljenih na festivalu ujedno su bili i kustosi onih područja u kojima su stručni te su bili dostupni i za vrijeme trajanja festivala. Obrtnici i izvođači koji su sudjelovali na festivalu bili su među najuglednijima u svojem području. Panoi s opisom svakog geografskog područja davali su pouzdane informacije o zemljopisu i povijesti, trgovanju, vezama između globalnog i lokalnog, riznicama, svetim prostorima, putnicima, šamanizmu i pričama vezanim uz put svile.[28] U dijelu posvećenom zanatima tekstovi na panoima opisivali su povijest predstavljenih zanata te raspravljali o korištenim motivima i tehnikama. Unatoč gužvi i vrućini posjetitelji su se zaustavljali kod panoa i čitali o dijelovima svijeta koji su im bili nepoznati prije 11. rujna, a sada su bili od iznimnog interesa.

Smithsonian se prilikom priprema festivala udružio s karizmatičnim čelistom Yo-Yo Maom, koji smatra da glazba iz područjâ duž puta svile nudi povijesni dokaz plodne kulturne razmjene i nadu za budućnost. One koji sudjeluju u njegovom projektu *Put svile d.o.o*. Yo-Yo Ma naziva "rizičnim kulturalistima", što je u skladu s metaforom u kojoj se trgovanje na putu svile odnosi na kulturnu razmjenu, mir i blagostanje.[29] Njegov višemilijunski projekt financiraju Ford, Siemens i Sony, kao i Aga Khan Trust te privatne zaklade i donatori. Ma svoju viziju opisuje na sljedeći

[28] Neki od tekstova s panoa mogu se naći i na sjajnoj internetskoj stranici Smithsonianova festivala pučke kulture, http://www.silkroadproject.org/smithsonian/.

[29] *The Silk Road Project, Inc*., "Abot Us", http://www.silkroadproject.org/about.

način: "Susrećemo se s glasovima koji ne pripadaju samo jednoj zajednici. Pronalazimo transnacionalne glasove koji pripadaju jednom svijetu." Ma crpi inspiraciju iz svojih brojnih putovanja i susreta s različitim glazbenim tradicijama, svojim projektom pokušavajući dočarati migraciju ideja, glasova i instrumenata duž "povijesnog trgovačkog puta koji je povezivao ljude i tradicije Azije i Europe". U tom je duhu osnovao ansambl Silk Road, koji čine glazbenici iz "zemalja na putu svile i sa Zapada". Oni izvode tradicijsku glazbu kao i glazbu posebno skladanu za njih.[30]

Festival iz 2002. godine bio je grandiozan pothvat drukčiji od uobičajenog predstavljanja pojedinih nacija. Na festivalu su podnacionalni kulturni izrazi bili smješteni u nadnacionalni okvir trgovačkog puta, premda su izvođači i zanatlije sebe i dalje shvaćali kao predstavnike svojih zemalja. Festival je otežavao pravljenje jasnih razlika između tradicijskog i suvremenog te visokog i niskog jer je uključivao, primjerice, *Tokijski projekt reciklaže*, projekt suvremene mode u kojem se odjevni predmeti izrađuju tako što se reciklira odjeća koju donesu kupci, kao i jedinstveni ansambl Silk Road koji vodi Yo-Yo Ma, a koji je izvodio nova djela skladana posebno za njih.

No, premda je festival bio doista izuzetan pothvat kulturne diplomacije – ni američko Ministarstvo vanjskih poslova ne bi to moglo bolje učiniti, što i sami dobro znaju – metafora puta svile ima svoja ograničenja. Slavljenička priroda festivala u skladu je s metaforom puta svile, ali ujedno onemogućuje njezinu kritiku, premda je Centar za narodni život i kulturnu baštinu zasigurno bio svjestan svih problema. Primjerice, povijest puta svile je i povijest invazija i ratova, imperija i kolonija, pobuna i rivalstava među plemenima, utvrda i obrambenih zidina, razbojnika i pljačkaša, križara i misionara, terorističkih mreža i trgovine drogom. Njegova povijest seže od Aleksandra Velikog do Džingis-kana. Za određenje puta svile Kineski zid ima jednako važnu ulogu kao i putovanja Marka Pola. Osim toga, utvrde nisu bile jedine prepreke slobodnom kretanju ljudi i ideja. Politika

[30] Dalo bi se reći još mnogo toga o ovome projektu, kako iz perspektive interkulturne izvedbe tako i perspektive onoga što nazivamo *world music* (vidi npr. Ley 1999; Pavis 1996; Feld 1995).

izolacije kao i opasnosti vezane uz putovanje i dalje ograničavaju kretanje i komunikaciju.

U današnje vrijeme religijski sukobi predstavljaju veliku opasnost za "svjetsku baštinu". Dvije ogromne statue Buda iz Bamiyana, koje su talibani uništili u ožujku 2001, pojavile su se na festivalu kao sasvim netaknuti murali, popraćeni sljedećim natpisom: "Oko 600. godine nove ere budistički svećenici koji su putovali iz Indije u Središnju Aziju izrezbarili su goleme spomenike Budi u stijenama u dolini Bamiyan. Bude iz Bamiyana bile su simboli utočišta za umorne putnike kao i vrata Južne Azije." Može se pretpostaviti da posjetitelje festivala nije trebalo posebno podsjećati da Bude iz Bamiyana više ne postoje. Njihovo uništenje u ožujku 2001. izazvalo je val prosvjeda u čitavom svijetu i bilo je s mnogo pozornosti popraćeno u medijima.[31]

Nasuprot tome, posjetitelje se eksplicitno upoznavalo s negativnim učincima kulturnog turizma u Veneciji. Pano u dijelu izložbe o Veneciji i "globalno-lokalnim vezama" bavio se temom "očuvanja kulturne baštine". UNESCO-ova međunarodna kampanja za očuvanje Venecije započela je 1960-ih, a cilj joj je bio popraviti štetu izazvanu poplavama. U tekstu se spominje opadanje broja stanovnika Venecije sa sto i sedamdeset tisuća na njezinom vrhuncu na današnjih šezdeset i pet tisuća, dok je broj turista koji posjećuju Veneciju skočio na deset milijuna godišnje. Taj broj napreže infrastrukturu ovog malog grada (nešto više od 7 km^2), a velika ovisnost o turizmu mlađim stanovnicima Venecije, ne žele li raditi u turističkom sektoru, ostavlja vrlo malo mogućnosti: "Stanovnici su zabrinuti da bi se Venecija mogla pretvoriti u kulturni tematski park i izgubiti svoju dušu." Uostalom, i posjetitelji festivala sudjeluju u kulturnom turizmu i možda će dobro razmisliti o tome kakav učinak na spomenik svjetske baštine kao što je Venecija može imati njihov posjet.

Najzad, povijesni put svile – koji je počeo propadati u petnaestom stoljeću kad su se počeli koristiti morski putovi – povijesno je doista vrlo daleko od svakodnevne stvarnosti sudionika Smithsonianovog festivala

[31] O pitanjima koja se javljaju zbog uništavanja Buda iz doline Bamiyan vidi Flood (2002).

pučke kulture, kao i od stvarnosti posjetitelja festivala koji dolaze iz istih krajeva. Mnogi od tih krajeva i dalje su izloženi posljedicama strahota poput rata, nuklearnih testiranja i HIV-a/AIDS-a. Stanovnici pokrajine Sinkiang, koja je na granici s Kazahstanom i nalazi se na povijesnom putu svile, obolijevaju i umiru zbog nuklearnih testiranja koja je Kina provodila do 1996. godine, a isto vrijedi i za stanovnike sjeveroistočnog Kazahstana, gdje su Sovjeti četrdeset godina provodili nuklearna testiranja. Uz meke granice raširena je crna ekonomija, a prostitutke opslužuju vozače kamiona koji voze duge relacije. I do tisuću kamiona na dan stoji u redu na glavnim kontrolnim točkama. Vozači dugo izbivaju od kuće i danima čekaju na graničnim prijelazima da se teret prebaci u kamione na drugoj strani granice. Kao što je rekla Sally G. Cowall, ravnateljica organizacije UNAIDS-a, HIV ne treba putovnice ni vize da bi prešao međunarodne granice (usp. Pradhan 1997 i Seitel 2001). Program *Ranjivost na HIV uzrokovana mobilnošću povezanom s razvojem* provodi se u Indiji i Nepalu koji, kao i druge zemlje u regiji, surađuju u graničnim intervencijama u pograničnim gradovima (Guerny i Hsu 2000).

Jasno je da na "zabavi koju priređuju znanstvenici" nije ni vrijeme ni mjesto za takve teme. Na zabavi se kultura predstavlja, a ne vodi se rasprava o njoj. Ipak, ruku na srce, Smithsonianov festival pokušavao se baviti nekim teškim pitanjima, ali na jedan lakši način, uzimajući u obzir teme festivala (povezivanje kultura i stvaranje povjerenja), rizik dovođenja velikog broja ljudi iz različitih dijelova svijeta koji su u međusobnom sukobu i u sukobu sa SAD-om i to usred rata s terorizmom, kao i slavljeničku narav festivala. Veliki postotak posjetitelja činili su Amerikanci obiteljski povezani s regijama predstavljenim na festivalu. Njihovo znanje i entuzijazam bili su ključni za uspjeh festivala jer su drugim posjetiteljima mogli približiti, primjerice, glazbu koja je njima do tada bila nepoznata. Ujedno, oni su bili i neka vrsta protuteže američkim izrazima domoljublja nakon 11. rujna, ali i *Zakonu o patriotizmu* koji je imigrante i posjetitelje iz mnogih zemalja duž puta svile izlagao sumnji.

Uspjeh Smithsonianovog festivala pučke kulture – kao i stalno kritičko promišljanje onoga što Centar za narodni život i kulturnu baštinu unosi u festival i srodne pothvate – pomogli su Centru da preuzme vodeću ulogu pri uobličavanju UNESCO-ove inicijative vezane uz nematerijalnu i kulturnu baštinu (vidi Kurin 1997). Centar je pokušavao preusmjeriti

UNESCO-ovu orijentaciju s remek-djela prema podupiranju lokalnih zajednica u održavanju kulturnih praksi. Centar, na čijem je čelu od 1987. godine Richard Kurin, unosi teorijsku istančanost u taj pothvat. Smithsonianov festival pučke kulture smatra se uzorom koji je visoko podigao letvicu prezentacije materijalne i nematerijalne baštine (da upotrijebimo UNESCO-ove termine) unutar ograničenja festivala kao metakulturnog oblika.

Baština je metakulturna

Dok je lista *Remek-djela usmene i nematerijalne baštine čovječanstva* u doslovnom smislu tekst, Smithsonianov festival pučke kulture iz 2002. godine doveo je žive izvođače pred publiku te je na taj način stavio u prvi plan djelovanje onih koji izvode tradicije koje valja čuvati. Za razliku od drugih živih entiteta – životinja ili biljaka – ljudi nisu samo objekti kulturnog čuvanja, nego i njegovi subjekti. Oni nisu samo nositelji i prenositelji kulture, nego su i agensi čuvanja baštine. Ono što protokoli vezani uz baštinu obično ne uzimaju u obzir jest svjestan, refleksivan subjekt. Protokoli govore o kolektivnom stvaranju. Izvođači su "nositelji" ili "prenositelji" tradicije, a navedeni termini sugeriraju da su oni pasivni medij, prijenosnik, sredstvo, bez volje, namjere ili subjektiviteta.

Za njih se često koriste metafore poput "živućeg arhiva" ili "biblioteke". Takvi opisi ne spominju čovjekovo pravo na ono što čini, nego samo njegovu ulogu u održavanju kulture (za druge). Prema tom modelu, ljudi dolaze i odlaze, ali kultura ostaje, jer se prenosi s generacije na generaciju. Međutim, sve intervencije vezane uz baštinu – poput pokušaja smanjivanja pritisaka globalizacije – mijenjaju odnos ljudi prema onome što čine. Intervencije dovode do promjena u načinu na koji ljudi shvaćaju svoju kulturu i sami sebe. Intervencije mijenjaju temeljne uvjete kulturne produkcije i reprodukcije. Promjena je inherentan dio kulture, a mjere kojima je cilj čuvati, zaštititi, očuvati i održavati pojedine kulturne prakse na granici su između pokušaja zamrzavanja neke prakse i uzimanja u obzir procesualne naravi kulture.

Vrijeme je presudan čimbenik za metakulturnu prirodu baštine. Nepodudarnost satova koji mjere povijest, baštinu i habitus te razlike u

vremenskom određenju stvari, osoba i događaja stvaraju tenziju između suvremenog i istodobnog, kao što je ranije rečeno. Prolaznost se brka s nestankom i dolazi do paradoksa koji je preduvjet za čitav pothvat svjetske baštine – posjedovanje baštine uzima se kao znak modernosti.

Intervencijama vezanim uz baštinu pokušava se usporiti tempo promjena. *The Onion*, humoristički list u Sjedinjenim Američkim Državama s čitateljstvom u cijeloj zemlji, objavio je 1997. godine članak pod naslovom "Upozorenje Ministarstva Retra SAD-a: 'Ponestaje nam prošlosti'". U članku se citira ministar Retra Anson Williams i njegove izjave: "Ako ne smanjimo razinu konzumacije retra u SAD-u, već 2005. godine moglo bi nam ponestati prošlosti" i "Riječ je o kriznoj situaciji s potencijalno katastrofalnim posljedicama, jer će naše društvo početi izražavati nostalgiju za događajima koji se još nisu ni dogodili". Da bi se dokazala istinitost ovih tvrdnji, u članku se objašnjava da "nacionalni sat retra trenutno pokazuje 1990. godinu, što je zabrinjavajućih sedamdeset i četiri posto bliže sadašnjosti nego prije deset godina, kad je pokazivao 1969. godinu" (vidi U.S. Dept. 1997). S ubrzavanjem sata retra život postaje baština gotovo i prije nego što dobije priliku da bude proživljen, a baština zauzima prostor života.[32]

[32] Izraz baština sada se koristi i kao pridjev, kao u sljedećim kombinacijama: baštinski centar, baštinsko područje, baštinska trasa, baštinsko selo, baštinski park, baštinska politika, baštinski fond, baštinsko udruženje, baštinsko vijeće, baštinski turizam i baštinska industrija. U Sjedinjenim Američkim Državama etničke zajednice su postale baštinske zajednice, a za strane jezike koji se govore u Sjedinjenim Američkim Državama sada se kaže da su to baštinski jezici. Vidi na primjer Heritage Languages Initiative (http://www.cal.org/heritage) Centra za primijenjenu lingvistiku, kao i *Heritage Language Journal* (http://www.heritagelanguages.org). Južnjačke baštinske skupine su neo-konfederalisti koji podržavaju isticanje zastave Konfederacije te odaju počast vojnicima Konfederacije poginulim u Američkom građanskom ratu, usprkos protivljenjima Afroamerikanaca, koji se u ovom kontekstu ne smatraju baštinskom skupinom (vidi Dinan 2001). Navedene terminološke inovacije imaju svoje usporednice pa se tako izraz strani student promijenio u međunarodni student (za razliku od domaći student ili naturalizirani student, gdje se oba izraza odnose na američke državljane), a u muzejima se sada antropološke ili etnografske zbirke zovu zbirkama svjetskih kultura. Sam naziv baština koriste i desno orijentirane organizacije poput Heritage Foundation (http://www.heritage.org) koja je utemeljena 1973. godine s ciljem "oblikovanja i promicanja konzervativnih javnih politika utemeljenih na

Kategorije materijalne i nematerijalne baštine oslanjaju se na razlikovanje stvari od događaja (i od znanja, vještina i vrijednosti). Međutim čak se i stvari mogu smatrati događajima. Prvo, kao što je zamijetio egzistencijalist Stanley Eveling, "Stvar je spori događaj". To je pitanje percepcije. Percepcija promjene ovisi o odnosu između stvarne stope promjene i "prozora naše svijesti" (Swade 2000). Postoje i drugi pokazatelji da su stvari događaji, a ne inertne tvari ili tvari koje propadaju. Prema riječima Roberta Planta Armstronga, stvar može biti i "prisutnost koja djeluje" (vidi Armstrong 1981 i 1971; vidi i Gell 1998; Thompson 1974; Freedeberg 1989).

Drugo, mnoge su stvari obnovljive ili zamjenjive pod odgovarajućim okolnostima. Svakih dvadeset godina nanovo se grade drvena svetišta u Ise Jingu, hramu u Japanu. Postupak traje oko osam godina, a hram je nakon prve obnove 690. godine nanovo sagrađen šezdeset i jedan put. Ta tradicija, poznata kao *shikinen sengu*, uključuje ne samo izgradnju nego i ceremoniju te prijenos specijalističkog znanja: "Na izgradnji hrama radi stotinjak ljudi. Većinom su to stolari iz okolice koji u ovom posebno važnom razdoblju koje traje između dvije i četiri godine ne rade svoj uobičajeni posao. Ni u jednom dijelu građevine ne koriste se čavli. Premda postoje planovi za svaku građevinu, glavni stolari moraju pamtiti i svojim šegrtima prenijeti znanja o tome kako povezati složene spojeve koristeći se drevnim i nepo-

načelima slobodnog poduzetništva, ograničenog uplitanja države, individualnih sloboda, tradicionalnih američkih vrijednosti i jake nacionalne obrane", ili organizacije National Republican Heritage Groups Council (NRHCG) (http://www.sourcewatch.org/index.php?title=National_Republican_Heritage_Groups_Council) koja je za mandata predsjednika Ronalda Reagana i Georgea H. W. Busha bila optuživana za to da su im među članovima desničarski ekstremisti koji simpatiziraju fašizam i nacizam, i koja je reaktivirana 2004. pod nazivom National Heritage Groups Committee. Misija navedene organizacije je sljedeća: "S diversifikacijom američkog biračkog tijela, zadatak NRHGC-a jest osigurati da su sve nacionalnosti zastupljene na pravi način i da budu među članstvom Republikanske stranke". Ovdje se baštinska skupina odnosi na nacionalnost, odnosno na etničke skupine u Sjedinjenim Američkim Državama. Jim i Tammy Faye Bakker, vlasnici kršćanskog tematskog parka i odmarališta Heritage Park, bankrotirali su te su ga prodali zajedno sa sjedištem kompanije PTL koje se nalazilo u gradu Fort Millu u Južnoj Karolini. Tematski je park radio od 1978. do 1987. godine. Park je nanovo otvoren pod imenom New Heritage Park USA, koji je propao 1997. godine. Umirovljenička naselja sada se često nazivaju baštinskim selima, vidi http://www.villagers.com.

znatim alatima."[33] Ovaj hram predstavlja "dvije tisuće godina povijesti, a nikad nije stariji od dvadeset godina". Ali ustrajavanje na čuvanju originalnog materijala, što je preduvjet za status svjetske baštine, isključuje takve spomenike sa liste. Ise Jingu je spor događaj. Čak se i spomenici kulture redovito obnavljaju. Tako se u muzejskom kompleksu Plimoth Plantation blizu Bostona zgrade redovito ruše i ponovno grade da se sat baštine ne bi pomaknuo iz 1627. godine. Naime, u to vrijeme zgrade su bile stare sedam godina. Budući da je ova spomenička baština starija od nastambe koju predstavlja – u vrijeme pisanja ovog rada Plimoth Plantation ima šezdesetak godina – ponovna je gradnja način da se sat baštine sinkronizira sa satom prošlosti (vidi Kirshenblatt-Gimblett 1998b).

Treće, nematerijalnost i prolaznost – stanje cjelokupnog iskustva – ne treba brkati s nestajanjem. Riječ je o pogrešnoj konkretizaciji, odnosno o doslovnom shvaćanju stvari. I razgovori su nematerijalni i prolazni, ali to ne znači da je fenomen razgovaranja podložan nestanku. Sada već klasičan rad Peggy Phelan "The Ontology of Performance" bavi se idejom da "bitak izvedbe […] postaje onim što jest svojim nestankom" (Phelan 1993:146).[34] To je pitanje potaklo velik broj teorijskih radova i rasprava o ontologiji umjetnosti, a posebice o ontologiji izvedbe. Filozof Nelson Goodman razlikuje slike ili skulpture koje su autografske (materijalno oprimjerenje i djelo su jedno te isto) i izvedbe (glazba, ples, kazalište) koje su alografske (djelo i njegovo oprimjerenje u izvedbi nisu jedno te isto). Moglo bi se reći da je popis materijalne baštine posvećen autografskom, a popis nematerijalne baštine alografskom (Goodman 1968).[35]

[33] "Jingu Shrine in Ise", *Japan Atlas*, http://www.jinjapan.org/atlas/architecture/arc14.html.

[34] Vidi i reakcije Philipa Auslandera (1999) na njezin stav. Drugi su se bavili odnosom između izvedbe (i nematerijalne baštine) i medija za pohranu, ne samo iz perspektive načina da se nešto snimi i dokumentira, nego i kao umjetničke prakse, katalizatora kulturne produkcije i temelja za teorijski pristup usmenosti (vidi Kirshenblatt-Gimblett 1998c).

[35] Goodmanov su pristup drugi autori kritizirali i prilagođavali kako bi omogućili njegovu primjenu i na druge pojave kojima se on nije bavio, između ostalog na izvedbe bez nacrta i scenarija i digitalne medije koji mogu napraviti savršene kopije (vidi Margolis 1981; Armelagos i Sirridge 1978; Armelagos i Sirridge 1983 i Krauss 1985).

Četvrto – a to je u današnje vrijeme postalo jasno i kreatorima baštinskih politika u svijetu – podjela između materijalne, prirodne i nematerijalne baštine, kao i stvaranje zasebnih lista arbitrarni su, premda imaju svoju povijest i logiku. Među ljudima koji se bave prirodnom baštinom sve se više mogu čuti tvrdnje da većina mjesta koja su na popisu svjetske prirodne baštine jesu ono što jesu zbog čovjekove interakcije s okolinom. Na sličan način, materijalna baština bez nematerijalne baštine tek je prazna ljuštura odnosno inertna tvar. A što se tiče nematerijalne baštine, ona je ne samo utjelovljena, nego i nedjeljiva od materijalnog i socijalnog svijeta osoba.

Riječi Hampatéa Bâa: "Kad umre starac, Afrika izgubi knjižnicu" nalaze se na početnoj stranici UNESCO-ovih internetskih stranica posvećenih nematerijalnoj baštini.[36] Premda se metaforom knjižnice afirmira čovjek, njome se također brkaju pojmovi arhiva i repertoara, a ta je distinkcija posebno važna za razumijevanje nematerijalne baštine kao utjelovljenog znanja i prakse. Prema Diani Taylor (2003), repertoar je uvijek utjelovljen i uvijek se manifestira kroz izvedbu, kroz akciju, kroz djelovanje. Repertoar se prenosi putem izvedbe. To nije isto što i bilježenje i čuvanje repertoara u obliku dokumenata u arhivu. Za repertoar je ključno utjelovljeno znanje i društveni odnosi kod njegova nastanka, izvođenja, prijenosa i reprodukcije. Iz toga proizlazi da je – prema UNESCO-u – nematerijalna baština posebno ugrožena baš zato što je nematerijalna premda povijest to nužno ne potvrđuje. Današnja situacija je doduše nešto drukčija, ali australski su starosjedioci održavali svoju "nematerijalnu baštinu" preko trideset tisuća godina bez pomoći kulturne politike. Za razliku od materijalne baštine koja se štiti u muzejima, nematerijalna baština sastoji se od kulturnih pojava i ponašanja (znanja, vještina, izvedbi) koje su neraskidivo povezane s ljudima. Nije moguće – ili nije toliko jednostavno – odnositi se prema takvim manifestacijama kao nadomjesku za ljude, čak i ako raspolažemo tehnikama snimanja koje omogućuju odvajanje izvedbi od izvođača i prenošenje repertoara u arhiv.

[36] UNESCO, "Intangible Heritage", http://www.unesco.org/culture/heritage/intangible/html_eng/index_en.shtml.

Iako postoji golem broj radova o industriji baštine, većina ih se bavi baštinskim politikama (vidi npr. Lowenthal 1997; Nora i Kritzman 1996), a manje se pažnje posvećuje baštini kao metakulturnom fenomenu. Jak je pritisak da se kodificiraju metakulturni postupci i odrede univerzalni standardi, što u drugi plan stavlja povijesno i kulturno određen karakter baštinske politike i njezinih praksi. U slučaju materijalne baštine, je li cilj neku stvar vratiti u njezin izvorni oblik kako bi se poštovala namjera umjetnika? Ili je cilj predstaviti je u njezinom iskonskom savršenstvu, nedirnutom vremenom? Ili je cilj tretirati je kao palimpsest zadržavajući čim više dijelova koji ukazuju na povijesne procese, kao u slučaju muzeja Hyde Park Barracks u Sydneyu u Australiji i u procesualnoj arheologiji? Ili je cilj vizualno označiti razliku između izvornog materijala i onoga što je učinjeno da se sačuva ili obnovi objekt, te njegovu restauraciju učiniti povratnom? Ili je cilj sam materijalni objekt smatrati potrošnim (vidi Pearson i Shanks 2001)? Dok god ima ljudi koji znaju kako sagraditi hram, nije potrebno sačuvati nijednu njegovu materijalnu manifestaciju, ali je potrebno podupirati kontinuitet znanja i vještina, kao i uvjeta stvaranja ovih objekata, baš kao što je to slučaj vezan uz već spomenuti hram, Ise Jingu. Oblik ostaje, ali ne i materijali, koji se mijenjaju.

Međunarodna baštinska politika, poput one koju je razvio UNESCO, utječe na nacionalne baštinske politike, a primjer toga su nedavna nastojanja, između ostalih Vijetnama i Južnoafričke Republike da stvore pravne instrumente za zaštitu kulturne baštine. A ima i utjecaja u suprotnom smjeru. Primjerice, koncept nacionalnog živućeg blaga, koji je u osnovi UNESCO-ova programa nematerijalne baštine, nastao je desetljećima ranije u Japanu i Koreji.

Najzad, posjedovanje baštine – za razliku od načina života koji se pomoću baštine čuva – sredstvo je modernizacije i oznaka modernosti, posebice u formi muzeja: "Ako u današnje doba nemamo muzeja, to znači da smo pristali biti ispod minimalne civilizacijske razine koja se očekuje od moderne države" (usp. Dellios 2002:2). Premda nastavak nekadašnjeg načina života možda nije ekonomski održiv, a možda je i u proturječju s ekonomskim razvojem i nacionalnim ideologijama, valorizacija takvih načina života kao baštine (i integracija baštine u ekonomiju kulturnog turizma) jest ekonomski održiva, u skladu je s ekonomskom teorijom

razvoja i može se uskladiti s nacionalnim ideologijama kulturne jedinstvenosti i modernosti. Za taj je proces ključno da ekonomija baštine bude moderna ekonomija. Zbog tog i drugih razloga, baština je možda u povoljnijem položaju od predbaštinske kulture (tj. kulturnih praksi prije nego što su one proglašene baštinom) koju baština treba čuvati. To je slučaj u Polinezijskom kulturnom centru na Havajima. Riječ je o centru koji vode mormoni, a u kojem od 1963. godine studenti sa sveučilišta Brigham Young-Hawaii "održavaju na životu i s posjetiteljima dijele baštinu svojeg otoka, istodobno zarađujući za studij"[37] (vidi i Ross 1994).

Takvi slučajevi ukazuju na to koliko je problematična povijest muzeja i baštine kao sredstava dekulturacije, kao posljednjih počivališta pojava koje svjedoče o uspjehu, između ostalog, misionarstva i kolonizacije, kao mjesta na kojima se (u muzeju) čuva ono što je izbrisano (u zajednici). Danas se u muzejima i kroz baštinske intervencije može pokušati preokrenuti tijek događaja, ali povratka nema, samo metakulturni put prema naprijed.

Baština čovječanstva

Svjetska baština temelji se na zamisli da oni koji proizvode kulturu to čine zbog svoje "raznolikosti", dok oni koji dolaze u posjed kulturnih dobara kao svjetske baštine to čine zbog svoje "čovječnosti". Baština porijekla nekih skupina postaje baštinom suglasnosti čitavog čovječanstva. Dvije su pretpostavke tog procesa: pridavanje važnosti očuvanju kulturne raznolikosti i slobodni "izbor" određene baštine i kulturnog identiteta. Zapravo, zbog te slobode koja uključuje i mogućnost da se određenu baštinu i kulturni identitet ne prihvati, potreba za očuvanjem raznolikosti raste. Ali za koga? Što čovječanstvu znači da posjeduje ono što nije stvorilo?

O ovom se pitanju ponajviše raspravljalo u kontekstu zakona o intelektualnom vlasništvu, vezano uz pitanja javnog dobra i kulturnog zajedničkog dobra kao i ezoterične naravi kulturnih znanja i praksi. Od

[37] Vidi Polynesian Cultural Center, http://web.archive.org/web/20040208144406/http://www.polynesia.com/aloha/history/.

posebne je važnosti sljedeća asimetrija. Patenti, žigovi, poslovne tajne i autorska prava štite prava i interese nositelja tako što ograničavaju pristup, dok je namjena statusa baštine zaštititi objekt ili praksu od nestanka tako da im svi imaju pristup.[38] Čuvanje, koji god bili njegovi lokalni učinci, u konačnici štiti pravo čovječanstva na svjetsku baštinu. Upravo se na tome mora temeljiti tumačenje zašto remek-djelom svjetske baštine valja proglasiti jedan kulturni oblik, a ne neki drugi.[39] Htjeli mi to ili ne, to tumačenje mora pomirivati isključivost kulturnih razlika, koje nastaju na osnovi pretpolitičke solidarnosti i pretpolitičkih granica (tj. solidarnosti i granica koje prethode državnima ili su drukčije od njih), s uključivošću "baštine čovječanstva" koja ne nastaje na toj osnovi.

Kad kulturna dobra postanu svjetska baština, dolazi do promjene jer baština dobiva novog uživatelja, tj. čovječanstvo. Prvo, čovječanstvo nije kolektiv na isti način kao što su to zajednice koje proizvode baštinu. Drugo, ni čovječanstvo kao cjelina, kao niti pojedinci koji ga čine, nisu nositelji ili prenositelji baštine čovječanstva, a kamoli njezini stvaratelji i/ili izvođači. A ako i kada to postanu, javljaju se problemi vezani uz apropriaciju i eksploataciju. Treće, prava na baštinu čovječanstva ponajprije su prava pristupa i konzumacije te pravo nasljeđivanja, ali u općem, a ne u pravnom smislu.

Pojmovi ljudskih i kulturnih prava presudni su za pojam čovječanstva, koji je pak dio definicije svjetske baštine. Međunarodni sudovi za zaštitu ljudskih i kulturnih prava čovječanstvo smještaju u nadnacionalni prostor

[38] Premda zakon o zaštiti intelektualnog vlasništva štiti ono što se smatra djelom i imovinom pojedinaca te govori i o pitanjima poštene upotrebe, javne domene i sl., on se uglavnom bavi zaštitom prava vlasnika (pojedinaca ili korporacija) na njihovu imovinu, a ne omogućavanjem javnog pristupa. Iznimke (koje su važne) se odnose na pokret otvorenog softvera i antiglobalizacijske pokrete. Prema riječima Manuele Carneiro da Cunha, tu se izvrću očekivanja vezana uz tradicijsko znanje i suvremene zapadne sustave znanja: "slobodni pristup i javna domena nasuprot monopolu i tajnosti; neograničeno vrijeme prava na intelektualno vlasništvo nasuprot gubitku prava na intelektualno vlasništvo nakon nekog vremena" (da Cunha 2001:144).

[39] Taj je pomak naravno vidljiv i na nacionalnoj razini. Presedan je koncept nacionalnog živućeg blaga u Japanu, koji je zaživio 1950. godine. Druge su mu se zemlje uskoro pridružile: Koreja, Filipini, Rumunjska i Francuska.

globalnog poretka, vladavine i pravorijeka. Stoga bismo mogli razlikovati prava utemeljena na *porijeklu* i *nasljeđu* (odnosi između ljudi), *državljanstvu* (odnos pojedinca prema državi) i *čovječanstvu* (odnos pojedinca prema međunarodnom zakonu). Sve tri vrste odnosa prisutne su kod baštine kao oblika metakulturne produkcije kojim se kulturna dobra prenose iz jednog konteksta prava u drugi. To dovodi do niza pomaka, od lokalnoga preko nacionalnoga do svjetske baštine. Odnosno, u novije vrijeme, izravno od lokalnog do svjetske baštine, tj. od povlaštenog odnosa prema kulturnom dobru koje proizlazi iz pojmova porijekla i nasljeđa prema odnosu utemeljenom na interesu, izboru, slobodi, demokratskim pojmovima uključivanja, sudjelovanja, suglasnosti i investiranja.[40]

Čak ni oni čija je kultura proglašena remek-djelom svjetske baštine ne mogu tvrditi da su njezini vlasnici u uobičajenom pravnom smislu te riječi. Desetljećima je UNESCO čuvanju nematerijalne baštine pristupao na temelju zakonskog okvira intelektualnog vlasništva, ali takav pristup nije polučio uspjeh. Zakon o intelektualnom vlasništvu temelji se na individualnom autorstvu i vlasništvu, a UNESCO-ovo shvaćanje baštine pretpostavlja njezino kolektivno stvaranje, te u slučaju svjetske baštine i kolektivno vlasništvo u najširem mogućem smislu. Kad kultura postane baština čovječanstva, pretpostavlja se da joj je pristup otvoren. Ograničavanje pristupa bilo bi u opreci s ekonomskim razvojem, pogotovo putem kulturnog turizma. Tako nematerijalna baština odmah postaje globalno kulturno zajedničko dobro, tj. dio globalne javne domene. O kakvoj je vrsti društvenog entiteta riječ?

Sociolog Craig Calhoun ističe važnost solidarnosti koja se temelji na osjećaju pripadnosti duboko usađenom u osjećaju zajedničke kulture, povijesti i sudbine. Te su zajedničkosti "ugrađene u način života" kroz življenu stvarnost. One dovode do "višerazinskog osjećaja pripadnosti" odnosno do "razrađenih identiteta", za razliku od "jednostavnih identiteta" povezanih s univerzalističkim pojmovima poput čovječanstva (Calhoun 2002). Drugim riječima, koji je habitus globalne političke zajednice? Je li nužno

[40] Ono po čemu se baština (kao i nasljeđe) razlikuje od povijesti jest upravo pretpostavka nasljeđivanja i podrijetla, što je temelj povlaštenog odnosa prema kulturnom izrazu o kojem je riječ. O baštini u odnosu na povijest vidi Nora (1989) i Schouten (1995).

olabaviti neke veze (one između "članova globalne političke zajednice" i njihovog "pretpolitičkog kulturnog konteksta") da bi se stvorio drugi skup veza koji će povezati čovječanstvo u jednu globalnu političku zajednicu? I je li to poželjno ili čak neophodno za ostvarivanje mira u svijetu? U kojem je smislu moguće reći da čovječanstvo ima zajedničku povijest koja je ista kao i "svjetska povijest"? Pojam svjetske baštine može se smatrati pokušajem da se na ta pitanja odgovori stvaranjem zajedničkog polazišta. Ali svjetska baština nije zajednička čovječanstvu na isti način na koji je svako "kulturno remek-djelo" zajedničko zajednici koja ga održava.

Univerzalije, relativnost, raznolikost

"Obračun s remek-djelima", Antonin Artaud (1958)[41]

U zakonskom okviru svjetske baštine, apsolutizam (univerzalna ljudska prava) se stavlja u službu relativizma (kulturna raznolikost), što ujedno znači da se relativnost predstavlja kao raznolikost. Univerzalni standard ljudskih prava ne podliježe relativnosti, a kulturna prava, kao podskup ljudskih prava, mogu se ostvariti samo ako ne krše ljudska prava. Štoviše, ljudska i kulturna prava mogu biti u sukobu. Ljudska su prava vezana uz pojedinca kao pravni entitet, uz primat prava nad obavezama i uz zakonska sredstva. Nasuprot tomu, premda kod kulturnih prava imamo slobodu izbora, njihovo ostvarivanje može ovisiti o sasvim drukčijim pretpostavkama, među ostalim o primatu zajednice, primatu obaveza, pomirbe ili obrazovanja, a ne o zakonskim mjerama (vidi Sinha 1981).[42]

[41] Artaud se protivi umjetničkom *statusu quo*. Povijesno gledajući, termin remek-djelo, poput termina *chef d'oeuvre*, javlja se u srednjovjekovnom kontekstu "propisa koji se bave zanatskom aktivnosti." Drugim riječima, remek-djelo je izvorno pravni pojam koji je vezan uz naukovanje i cehovsku kontrolu zanata (vidi Cahn 1979:3).

[42] Kulturna prava jedne skupine ili osobe mogu se kositi ne samo s kulturnim pravima drugih, nego i s ljudskim pravima, da navedemo samo primjer obrezivanja žena (vidi Kratz 2002).

Kulturna se prava ostvaruju na temelju raznolikosti kao univerzalnog načela. Ostvarivanje kulturnih prava na temelju relativnosti kao univerzalnog načela je kontradiktorno. Zato je raznolikost, a ne relativnost, primjerenija univerzalističkim stremljenjima svjetske kulturne i prirodne baštine. Govorimo o prirodnoj raznolikosti, ali ne i o prirodnoj relativnosti. Govorimo o kulturnoj relativnosti, ali ne i o relativnosti baštine, što je još jedan pokazatelj važnosti prirodne baštine kao uzora za stvaranje pojma nematerijalne baštine. Govorimo o zaštiti i slavljenju raznolikosti, ali ne i o zaštiti i slavljenju relativnosti. Zašto?

Kulturna raznolikost odnosi se na različitost i afirmira vrijednost razlike. Nasuprot tomu, kulturna relativnost u prvi plan stavlja neutralan odnos između dva entiteta, pa je ona, ako ništa drugo, obrambeni mehanizam protiv apsoluta i univerzalija, odnosno protiv hijerarhije entiteta zasnovane na apsolutnim ili univerzalnim standardima. Stoga je glavni mehanizam stvaranja svjetske baštine – a to je stvaranje univerzalnih standarda za *proglašenje remek-djela* – suprotan antropološkom pojmu relativnosti, koji zahtijeva privremeno napuštanje vrijednosnih sudova o kulturi (ne zagovarajući moralnu relativnost). Tenzije između toleriranja kulturnih razlika i održavanja univerzalnih moralnih standarda pojavljuju se i kad je neko ljudsko pravo u sukobu s nekom kulturnom praksom, kao što je slučaj kod obrezivanja genitalija.[43]

Kulturna su prava podskup ljudskih prava. Ona se temelje na pojmu univerzalnog ljudskog subjekta i načelu prava i sloboda "za sve bez razlike", kako se to kaže u *Povelji Ujedinjenih naroda* (1945) i kasnijim dokumentima. Ipak, premda svi pojedinci i kolektivi imaju pravo na kulturu, imperativ toleriranja razlika (relativnost) ne podrazumijeva niti iziskuje da drugi slave te razlike (raznolikost). Stoga, premda su svi ljudi jednakovrijedni i imaju pravo na vlastitu kulturu, putem svjetske baštine ne pripisuje se jednaka vrijednost svim izrazima kulture. Nije sve dovoljno dobro da bi zadovoljilo standard baštine. Čovjek ima zakonsko pravo na vlastitu kulturu, ali nema zakona koji bi mu garantirao da će njegova kultura postati svjetskom baštinom. Da bi kulturni izraz mogao postati remek-djelom

[43] Vidi posebni broj časopisa *Journal of Anthropological Research* 53/3 (1997), koji se bavi univerzalnim ljudskim pravima i kulturnim relativizmom.

baštine čovječanstva, on mora biti ne samo *karakterističan*, nego i *izniman*. Mora zadovoljiti univerzalni standard unatoč nastojanjima da se sastave liste svjetske baštine koje bi bile inkluzivnije i reprezentativnije.

Dakle, postoji temeljna kontradikcija između, s jedne strane, slavljenja raznolikosti i, s druge strane, primjene univerzalnog standarda kojim se određuje koji će izrazi kulture biti proglašeni remek-djelima baštine čovječanstva. Da bi neki izraz kulture zadovoljio univerzalni standard, on mora biti jedinstven, neobičan, osobit, poseban, rijedak, bremenit značenjem ili vrijedan na koji drugi način. Mora biti i ugrožen, ali dovoljno nedirnut da se ulaganje u njega kao baštinu isplati. Drugim riječima, ljudi su "bez razlike" kad je riječ o pravima, ali ne i kad je riječ o kulturi. U skladu s tim, neki kulturni izrazi, zbog primjene univerzalnog standarda, vrijede više od drugih. Riječju, čovječanstvo ne želi naslijediti sve, samo ono najbolje.

Globalno kulturno zajedničko dobro i globalna javna sfera

"Što su globalne javne sfere, kako nastaju, koje je mjesto muzeja u njima i kako se muzeji u njima definiraju?"
Program konferencije *Muzeji i globalne javne sfere*

Kako svjetska baština sudjeluje u zamišljanju, pa možda i oblikovanju, globalne javne sfere? Lourdes Arizpe, bivša pomoćnica glavnog ravnatelja UNESCO-a zadužena za kulturu, predložila je koncept globalnog kulturnog zajedničkog dobra (Arizpe 2000). Ona smatra da nove tehnologije stvaraju prostore trenutne i sveprisutne komunikacije i globalne svijesti te nastaje *lingua franca* koju proizvode masovni mediji za kulturno fluidan i sve više kozmopolitski svijet. Iste sile mijenjaju (i ugrožavaju) preživljavanje lokalnih "ljudskih kulturnih tvorevina" koje pothvat baštine pokušava očuvati. Prijetnje su raznolike, a termin "zaštita" implicira obranu. Zamisao zaštite u skladu je s dugom poviješću prava kao obrambene mjere, u smislu u kojem se pravo koristilo u osamnaestom stoljeću, kao "pokušaj ograničavanja moći vlada nad njezinim podanicima" (Meskell 2002).

Dodjela statusa svjetske baštine ima političke učinke koji mogu biti u suprotnosti UNESCO-ovim deklariranim ciljevima i mogu dovesti ne

samo do otpora normativnim baštinskim intervencijama, nego i do alternativa tim intervencijama. Osim toga, pravičnost na razini svjetske baštine može dovesti do nepravičnosti na nižim razinama. Razvoj baštine može izgurati živuće zajednice i potisnuti njihove potrebe, kao što pokazuje Lynn Meskell u opisu egipatske arheologije i slučaja sela Gurne (zapadna obala Luksora), gdje je cijela zajednica bila prisiljena preseliti se da bi napravila mjesta za muzej na otvorenom (Meskell 2002; vidi i Mitchell 1995 i 2001).[44] Kad su se usprotivili, upotrijebljena je sila – buldožeri i naoružane policijske snage – što je dovelo do pogibije četvero ljudi i do mnogo ozlijeđenih (Meskell 2002). Ova zajednica stvara svoj vlastiti muzej. U Egiptu i u nekim drugim zemljama elitni je turizam u oštroj suprotnosti s golemim siromaštvom lokalnih zajednica te potiče gnjev koji može prerasti u nasilje. Zbog vertikalne integracije turističke industrije, što je posebice slučaj u elitnom turizmu, koristi za lokalno stanovništvo daleko su manje od očekivanih. Osim toga, ne samo da muzej na otvorenom zamjenjuje živuću zajednicu, nego će se turiste u skladu s lokalnim standardima možda smatrati nemoralnim, razvratnim i rasipnim.

Simon Jenkins, koji je u studenom 1997. godine pisao o turistima u Luksoru za londonski *Times*, navodi da islamski fundamentalisti koji su odgovorni za nasilje na tom području turizam smatraju prijetnjom islamu:

> Islamu prijeti imperijalizam koji je za njegovu dogmu još opasniji od političkog imperijalizma devetnaestog stoljeća. Sredstvo te agresije je masovni turizam. Turist nije neutralan promatrač u religijskim ratovima koji se danas vode u islamskome svijetu. On je sudionik. Hram kraljice Hatšepsut, gdje se u ponedjeljak dogodio strašan zločin [ubojstvo turista], više ne "pripada" Egiptu, nego svijetu. Restauriraju ga europski arheolozi, a restauraciju financira UNESCO. Za fundamentaliste, Luksor je kulturna kolonija koju okupiraju armije svjetskog turizma (Jenkins 1997).

A, mogli bismo dodati, Luksor je svjetska baština, i to zbog razloga koji su povezani s onim što Lynn Meskell smatra temeljnom etikom u sferi baštine, a to je društvena korist. Prema njezinom mišljenju, kodifikacija – globalni

[44] Vidi i raspravu o slučaju provincije Chengde (Hevia 2001).

standard koji određuju UNESCO-ova tijela – "oblik je inertnog znanja, a ne znanja koje se proizvodi kao reakcija na primjenu" (Meskell 2002).[45] Zbog tog i drugih razloga pravičnost na razini svjetske baštine može prouzrokovati nepravičnost u lokalnom kontekstu. Kulturna raznolikost i svjetska baština, kameni temeljci kulture mira kako je zamišlja UNESCO, traže više od međusobnog poštivanja. Tu ima nedovršena posla. U pitanju su prošle (i sadašnje) zloupotrebe i pokušaji njihova ispravljanja, poput repatrijacije, restitucije i prava na povratak.

Premda je zajedničko dobro vezano uz javnu sferu, to dvoje nisu isto. Pojmovi "zajedničkoga" i "javnoga" nastali su na različite, premda srodne načine. "Zajedničko dobro" veže se uz zajednicu i uz dobra koja su joj zajednička, posebice zemlju. Zajedničko dobro temelji se na konsenzusu, ali ne isključuje sukobe unutar zajednice i borbe za zajedničko dobro ili za druge interese. U Apalačima, zajedničko dobro možda će biti šuma gdje svi mogu skupljati hranu (vidi Hufford 1995). Međutim, rudarska poduzeća uništavaju zajedničko dobro, a nema odredbe poput statusa baštine koja bi ih u tome zaustavila. Moglo bi se reći da borbe za obranu zajedničkog dobra, a ne sâmo zajedničko dobro, oblikuju javnu sferu. Javnu sferu određuju građanski aktivizam i kritička rasprava, odnosno produktivno neslaganje koje može poslužiti kao protuteža državi i tržištu.

Već su nas, između ostalih, Jürgen Habermas i Benedict Anderson upozorili da se javnost može formirati a da se nikada ne sastane licem-u-lice, premda i do toga može doći. Čitateljske publike stvaraju zamišljene zajednice, a javne rasprave u manjim krugovima ljudi oblikuju veće građanske rasprave. Drugim riječima, Habermas predlaže apstraktnu (i racionalnu) diskurzivnu sferu u kojoj se sugovornici nikada ne sastanu svi odjednom, sferu koja nastaje razmjenom ideja preko masovnih medija, kao i u manjim situacijama licem-u-lice.

Globalna javna sfera podrazumijeva drukčiji skup uvjeta, među kojima je središnji uvjet globalno građansko društvo koje nastaje iz onoga što se naziva aktivnim kozmopolitskim građanstvom. Smatra se da takvo

[45] Lynn Meskell svoju raspravu temelji na radu Roberta Goodina (1991) i Petera Pelsa (1999).

građanstvo nastaje iz niza odvajanja (kao i paradoksa i kontradikcija koje proizlaze iz njih) povezanih s ekonomskom i političkom globalizacijom. "Nova savjetodavna i upravna tijela koja nastaju izvan nacionalnih teritorija" – međunarodna tijela (UNESCO), nevladina tijela (Svjetska banka), multinacionalna ili regionalna tijela (Europska unija), entiteti ili društveni pokreti (ekološki, antiglobalizacijski itd.) – sudjeluju u "novim oblicima globalnog upravljanja"; države prepuštaju dio svoje autonomije te se "kolektivne odluke donose u kontekstu koji je izvan kontrole vlade" (Eriksen 1999). To i ne zvuči tako loše, ali sociologinja Saskia Sassen upozorava da su globalni ekonomski procesi ukotvljeni u nacionalnom, a proživljeno iskustvo ima lokalni karakter (Sassen 2000). Za Pierrea Bourdieua "unifikacija donosi korist dominantnima" (Bourdieu 2001:1), istodobno izvlašćujući društvene agense koji se ne mogu boriti u kulturnom i ekonomskom ringu koji ionako nije jednak za sve. Primjerice, dolazi do eliminacije samodostatnosti malih seoskih proizvođača, što je, dodala bih, pripremna radnja za baštinsku intervenciju.

Svjetska baština jedan je od nekoliko načina zamišljanja i stvaranja globalne političke zajednice. Cilj je aktivno kozmopolitsko građanstvo, u duhu Kantova *Vječnog mira* (1983 [1795]). Da bi se proizvela svjetska baština, nadnacionalna tijela odvajaju kulturu od nacije i združuju izabrane kulturne manifestacije u jednu kategoriju koja zahtijeva zamišljanje političke zajednice šire od nacionalne države. Paradoksalno je da svjetska baština s jedne strane promiče kulturnu raznolikost i identitet, a s druge olabavljuje "veze između članova globalne političke zajednice i njihovog pretpolitičkog kulturnog konteksta" odnosno pomaže "odvojiti državljanstvo od nacionalnosti" (Eriksen 1999). Svako odvajanje podrazumijeva spajanje.

U ovom modelu nadnacionalne težnje trebaju isključivati ili sprečavati povratak nacionalizama, razarajuće građanske ratove, propadanje država i stvaranje novih, a sve to koristeći se umjetnošću – i muzejima i baštinom – u ove hvalevrijedne ciljeve. Ali, kao što se vidi na primjeru Ruande, umjetnost se može koristiti i da bi se izazvalo nasilje. Simon Bikindi, popularni ruandski glazbenik optužen je za genocid i raspirivanje mržnje svojim pjesmama. Prema optužnici, "riječi pjesama Simona Bikindija krivo su prikazivale politiku i povijest Ruande da bi promicale solidarnost među

Hutuima".[46] Te su se pjesme emitirale iz vozila i na radio stanicama koje su potpirivale etničku mržnju, a bile su popraćene porukama koje traže istrebljenje Tutsija. Jedan je južnoafrički komentator u svojim razmišljanjima o sličnostima između Bikindijevih pjesama i kontroverzne pjesme o Indijcima u Južnoafričkoj Republici koju je napisao Mbongeni Ngema, istaknuo:

> Ne treba podcjenjivati moć glazbe. Oni koji su preživjeli genocid u Ruandi opisuju učinak Bikindijeve pjesme, pogotovo onih dijelova koji govore o solidarnosti braće Hutua protiv njihovih neprijatelja Tutsija: "Muškarci Hutui (koji su bili dio zloglasne milicije *interahamwe*) počeli su se ponašati kao da je u njih ušao sam vrag […] Napadali su domove Tutsija ili njihova skrovišta poput razjarene gomile žedne krvi, mačetama sijekući svakog Tutsija na svom putu, udarajući ih *masusima* [palicama sa šiljcima], silujući i pljačkajući" (Kanuma 2002).

Jasno je da snaga umjetnosti koju UNESCO priziva u interesu mira može podupirati i raspirivati mržnju i nasilje, o čemu se obično izbjegava govoriti u raspravama o baštini.

Uz pothvat očuvanja baštine veže se osjećaj hitnosti, ne samo zato što su kulturna dobra ugrožena, nego i zbog očekivane uloge baštine u smanjivanju sukoba i siromaštva. Premda je ta hitnost važna da bi se stvorio konsenzus, UNESCO-ovi protokoli ne bave se kontroverznom baštinom. Ne, ti su protokoli produžena ruka diplomatskog i poslaničkog diskursa u službi sloge i dobre volje. Načini produkcije baštine – njezino štovanje i slavljenje – u velikoj su mjeri ceremonijalnog i slavljeničkog karaktera i nisu pogodni za raspravu. Sama baština smatra se inherentno dobrom i stoga razlogom za slavlje. U stvarnosti se, naravno, baština stalno osporava, počevši od sukoba oko japanskih dužnosnika koji odaju počast vojnicima poginulima u ratu, pa do Afroamerikanaca koji se protive isticanju zastave Konfederacije na zgradi državne skupštine Južne Karoline ili idealizaciji

[46] *Fondation Hirondelle and International Criminal Tribunal for Rwanda*, "Musician Pleads not Guilty to Genocide Charges", 4. travnja 2002, http://www.hirondelle.org/hirondelle.nsf/caefd9edd48f5826c12564cf004f793d/4fc571f5e3e9dd55c1256a8a00006e75?OpenDocument.

baštine plantaža na američkom Jugu. Međutim, nemaju svi iste šanse: podnacionalne skupine često su izložene na milost i nemilost nacionalnih i međunarodnih tijela, politika i zakona.

Premda dodjela nagrada postiže određene ciljeve (a može izazvati i kontroverze), takvi mehanizmi ne potiču onu vrstu rasprave i kritike koja je svojstvena javnoj sferi. Baština je po samoj svojoj naravi stvar konsenzusa, a cilj je svjetske baštine stvoriti najširi mogući konsenzus. UNESCO-ov pojam baštine čovječanstva zamisao je slična onoj o "obitelji čovječanstva" (vidi Steichen 1955 i Sandeen 1995) i ostavština je Hladnog rata. On polazi od ideala konsenzusa u raznolikosti, prema kojem, u konačnoj analizi, razlika ne čini razliku. Tako, barem u teoriji, razlike ne rađaju sukobe. Bez obzira na raznorodnost stvaratelja kulture i baštinskih izvora, rezultat procesa (lista svjetske baštine) i njegovi korisnici (čovječanstvo) jedinstven su entitet. Dakle, dok stvaratelji kulture imaju svoje kulturne identitete (koje valja ojačati čuvanjem baštine), korisnici baštine (čovječanstvo) ih nemaju. Korisnike se shvaća kao pojedince s ljudskih pravima.

Povijesno gledajući, odvajanje pojedinca od pretpolitičkih kulturnih veza (etničkih, religijskih i drugih solidarnih veza) bio je način povezivanja građanstva u naciju. Za razliku od toga, svjetska baština oslabljuje poveznicu između građanstva i nacionalnosti (jer afirmira pretpolitičke kulturne veze podnacionalnih skupina) da bi ojačala vezu između novonastajućeg kozmopolitskog građanstva i novonastajuće globalne političke zajednice. Drugim riječima, taj pomak, nasuprot civilizacijskim misijama koje su se temeljile na monokulturnom univerzalizmu "civilizacije", znači povratak na podnacionalno kao i na dijasporično da bi se, kao prvo, nadišle nacionalne artikulacije kulture i, kao drugo, da bi ih se ponovno artikuliralo na nadnacionalnoj razini.

Inicijative vezane uz nematerijalnu baštinu ponajprije su usmjerene na političke zajednice koje su manje od države, one koje pravo na kulturu snažno utemeljuju na porijeklu odnosno na pojmovima iskonskog, autohtonog, od predaka naslijeđenog i neotuđivog. No, u konačnici, lista remek-djela u mnogim slučajevima ne odražava to usmjerenje i postaje mjestom isticanja nacionalnih blaga. Koristim termin političke zajednice, jer premda kolektivi o kojima govorim mogu (ali ne moraju) nastati kao pretpolitičke solidarne veze, oni postaju političke zajednice i počinju tražiti

svoja prava kao takve, uključujući i prava na suverenost. Ta se prava mogu ostvarivati na nekom ograničenom teritoriju (rezervati u slučaju američkih starosjedilaca), mogu se ostvarivati na temelju ugovora o osnivanju (sporazum u Waitangi u slučaju Maora) i politike bikulturalizma (u slučaju Novog Zelanda) ili pokretima koji traže neovisnu državnost (u slučajevima poput Palestine).

Ipak, kad se spomene čovječanstvo, što se ionako često čini, ne misli se uvijek na kozmopolitsko građanstvo, jer čovječanstvo i globalna politička zajednica nisu isto. Čovječanstvo se shvaća na različite načine. Prvo je shvaćanje da je to skup pojedinaca. Ljudska prava štite pojedino ljudsko biće, tj. univerzalni ljudski subjekt. Ta su prava stečena rođenjem, baš kao i kulturna prava shvaćena kao pravo pojedinca na izbor kulture. Drugo je shvaćanje čovječanstva kao entiteta sastavljenog od raznolikih elemenata – pojedinaca koji predstavljaju različite kulture. Svjetska je baština, kao i samo čovječanstvo, heterogena. Treće, termin "čovječanstvo" može se odnositi na globalnu političku zajednicu. Jedan od UNESCO-ovih ciljeva jest promicati osjećaj globalne solidarnosti i transnacionalne identifikacije, a svjetska baština bi trebala podupirati ostvarenje tog cilja.

Kad se pozivamo na čovječanstvo, mislimo na zajednički ljudski nazivnik. Odgovornost je svake osobe ponašati se časno prema svakoj drugoj osobi bez obzira na razlike, bilo u nacionalnom identitetu, religiji, spolu, rasi, klasi ili invaliditetu. To nije isto što i globalna politička zajednica koja se samodoživljava i koja djeluje u skladu s nadnacionalnom solidarnošću, vladavinom i državljanstvom. UNESCO-ova nastojanja i druge inicijative koje se bave svjetskom baštinom govore o čovječanstvu, ali je taj koncept slab u političkom smislu. Točnije, vrijednost termina čovječanstvo upravo je u tome da nije "političke naravi", što znači da je diskurs svjetske baštine u velikoj mjeri diplomatski, a ne politički diskurs u strogom smislu riječi. Zato čovječanstvo nije pravi politički entitet, a upravo to što je dio jezika diplomacije čini ga toliko privlačnim u diskursu svjetske baštine.[47]

[47] Za ideju da čovječanstvo nije politički pojam vidi intervju sa Chantal Mouffe (Mouffe 2001:108).

Stvaranje Europske unije potaknulo je nastanak ideje kozmopolitskog komunitarizma odnosno udruživanja "višestrukih komunitarnih jedinica" različitih razina, što ima implikacije za nacionalnu kulturu i svjetsku baštinu. Demokracija se uzima kao model većeg društvenog poretka jer uključuje "globalno građansko društvo" i "širenje javne sfere" (Eriksen 1999). Međutim, globalizacija učinkovitije proizvodi sferu ekonomskih konkurenata nego građana s jednakim pravima. Prečesto postoji jaz između ljudskih prava *de jure* i *de facto*. Takva situacija odgovara konzumerističkim modelima građanstva u ekonomijama nove desnice. Premda ekonomija ne daje svima jednake šanse, ljudska, a samim time i kulturna prava, trebala bi učiniti baš to. Drugim riječima, građani bi trebali imati drukčiji međusobni odnos od ekonomskih aktera, a u idealnom bi slučaju to bio odnos jednakosti. Tržište kao prostor natjecanja među nejednakim akterima u suprotnosti je i protuteža onome što bi javna sfera trebala biti i kako bi trebala djelovati.

Kulturna ekonomija

Shvatimo li svjetsku baštinu kao metakulturnu pojavu, onda ona ne pripada istome području kao objekti kojima se bave baštinske politike, a koji se smatraju ugroženim kulturnim praksama. U praktičnom smislu, te objekte valja štititi metakulturnim postupcima i ekonomskom instrumentalizacijom, a polazeći od pretpostavke da mnoge kulturne prakse podnacionalnih skupina ne mogu izdržati pritiske globalizacije, ekonomskog razvoja, političkog restrukturiranja i modernizacije (formalnog obrazovanja, društvene reforme, urbanizacije, industrijalizacije i liberalizacije). Sami temelji tih kulturnih praksi – ljudi i njihovi životni svjetovi, njihov habitat i habitus – ono je što je ugroženo.[48]

Premda ovdje ne možemo ponuditi cjelovitu raspravu o ekonomiji kulturne baštine, za kraj ipak valja reći nekoliko riječi i o njoj. UNESCO-ova

[48] O stvaranju svjetova kao načinu razmišljanja o kulturi, što ima implikacije za konceptualizaciju pojava koje su uključene u nematerijalnu baštinu, vidi u Overing (1990).

misija mira i blagostanja konstruktivno je naličje rata i siromaštva na način da baštinske intervencije teže rješavanju konflikata i razvoju. Polje kulturne ekonomije važan je dio ovih nastojanja jer baština zahtijeva investicije, a investicije se temelje na ekonomskim računicama.

Kulturna ekonomija se oslanja na način razmišljanja koji je preuzet iz zaštite okoliša. Tužbe koje su uslijedile nakon naftne mrlje koju je prouzrokovala tvrtka Exxon Valdez 1989. godine svima su bile dobra pouka. Naime, nakon ove katastrofe valjalo je uspostaviti instrumente za određivanje iznosa odštete, a na način da se taj iznos ne zasniva na monetarnoj vrijednosti barela nafte ili na troškovima čišćenja. Kulturna ekonomija ima važnu ulogu i u dva druga slučaja. Primjerice, u novije vrijeme Svjetska banka u proračune razvojnih projekata uključuje kulturu te je smatra prilikom za ulaganje. Kulturna ekonomija važna je i u kontekstu projekta *Ekonomije zaštite baštine* koju vodi Gettyjev institut za konzervaciju.[49]

U području kulturne ekonomije vodi se rasprava između kulturalista, kako ih nazivaju ekonomisti, i samih ekonomista. Kako sve više toga u svijetu biva proglašeno baštinom – a ništa se ne uklanja s liste – povećava se i financijski ulog vezan uz konzervaciju. Kako će investitori, bez obzira je li riječ o državi, međunarodnim tijelima poput UNESCO-a ili nevladinim organizacijama, odrediti u što uložiti svoja nevelika sredstva? Čim je nešto proglašeno baštinom, postaje elementom u složenoj računici. Nakon *valorizacije*, "(ponovne) procjene dobara baštine na temelju dogovora, razmatranja argumenata povjesničara umjetnosti, rasprava u javnim medijima" i UNESCO-ova proglašenja, slijedi *procjena* "vrijednosti koju ljudi stvarno pripisuju baštinskim dobrima", na temelju toga što ulažu da bi ih konzumirali ili osigurali njihovo postojanje čak i ako ih ne konzumiraju (Klamer i Zuidhof 1999:31).

Kulturalisti svoju argumentaciju temelje na pojmu mira. Oni ekonomiju uglavnom smatraju inherentnim dijelom kulture. Za njih načini proizvodnje, razmjena i cirkulacija nisu neovisni o kulturi nego su njezin

[49] Za primjer primjene kulturne ekonomije na baštinu u kontekstu inicijativa Svjetske banke vidi Cernea (2001). Zajedno s nekoliko članaka pojavili su se i zbornici radova s dva skupa u Gettyjevom institutu. Vidi Torre i Mason (1999), Avrami, Mason i Torre (2000), Klamer i Zuidhof (1999).

sastavni dio. Za razliku od toga, ekonomisti svoje argumente temelje na pojmu napretka. Oni kulturu uglavnom smatraju eksternalijom tržištu. Drugim riječima, tržište ne može objasniti kulturu (ili ukus). Ni kultura ne može objasniti tržište: "Eksternalije su koristi ili troškovi nekog ekonomskog dobra koji nisu posljedica neke tržišne transakcije" (Klamer i Zuidhof 1999:29). Stoga kultura, strogo govoreći, može utjecati na ekonomske transakcije, ali ima vanjski učinak na funkcioniranje tržišta. U skladu s tim, ekonomisti obično smatraju da su racionalni izbor, suvereni potrošač, "tržište kao najefikasniji način alokacije oskudnih resursa" i cijena ključ tržišne ravnoteže (Klamer i Zuidhof 1999:29).

Arjo Klamer i Peter-Wim Zuidhof, na čijem se radu temelje ovi uvidi, raspravljaju o tome u kojem je smislu navedeni model neadekvatan za baštinu ako postoje tržišni neuspjesi, tj. ako tržište ne može postići maksimalnu efikasnost jer se cijena baštine, kao javnog dobra, ne može odrediti. "To se događa kad nitko ne može biti isključen iz potrošnje dobra i, ako ga troši jedan potrošač, ni drugi potrošači ne smiju biti spriječeni da ga troše […]. Užitak jednoga nije nauštrb drugoga" (Klamer i Zuidhof 1999:29).[50] Upravo je to premisa ideje o "baštini čovječanstva", neovisne o kulturno specifičnim shvaćanjima vlasničkih prava, bilo vezano uz snove australskih Aboridžina ili uz botanička znanja starosjedilačkih naroda.

U nastojanju da integriraju ekonomski i kulturalistički pristup, Klamer i Zuidhof uviđaju činjenicu da tržište nije pravičan ili sasvim primjeren prostor za javna dobra pa traže alternativne načine izračunavanja vrijednosti baštine. U osnovi je zadaća kulturne ekonomije izračunati vrijednost dobara kad tržište, zbog različitih razloga, samo ne može odrediti cijenu. Kulturni ekonomisti Bruno S. Frey i Werner W. Pommerehne razlikuju pet vrsta vrijednosti: opcija, postojanje, nasljedstvo, prestiž i obrazovanje (Frey i Pommerehne1989).

Opcijska vrijednost odnosi se na vrijednost koja proizlazi iz činjenice da postoji prilika da se koristi dobro bez obzira koristi li ga netko doista ili ne.

[50] Izložba *Tajnost: afrička umjetnost koja skriva i otkriva* u Muzeju afričke umjetnosti u Manhattanu iz 1993. pokazala je nekoliko tajni a da ih nije odala, na taj način utjelovivši paradoks navođenja bez odavanja (vidi Roberts i Abimbola 1993; Weiner 1992; Myers 2001).

Vrijednost postojanja (koja se također naziva i vrijednošću neuporabe) odnosi se na vrijednost koju netko pripisuje samom postojanju kulturnog dobra kao što je, primjerice, garifunski jezik, bez obzira hoće li ga globalni građanin ikada čuti ili iz njega izvući neku osobnu korist. *Vrijednost nasljedstva*, kao što kazuje i sam naziv, jest vrijednost koju dobro može imati za kasnije generacije. *Vrijednost prestiža* – primarna vrijednost vezana uz dobivanje statusa remek-djela svjetske baštine – odnosi se na koristi koje proizlaze iz činjenice da nešto ima visoki status. Na toj logici temelje se nagrade, oznake, proglašenja, registri i liste. Osim toga, povećanje vrijednosti prestiža, premda može dovesti do ekonomskih koristi kroz turizam, može imati i negativne posljedice, primjerice na vrijednost nekretnine jer ograničava što sve vlasnik može učiniti sa zgradom. *Obrazovna vrijednost* odnosi se na vrijednost dobra kao obrazovnog resursa, što se u kontekstu UNESCO-a shvaća kao doprinos pozitivnom identitetu, pluralizmu, dijalogu, kulturi mira i ekonomskom razvoju.

Stefano Pagiola, koji radi u Odjelu za okoliš Svjetske banke, razlikuje *izravnu upotrebnu vrijednost* (tu vrijednost koristi *economusée*, gdje se izložba kombinira s proizvodnjom i prodajom specijaliteta poput čokolade ili meda), *neizravnu upotrebnu vrijednost*, koja uključuje *estetsku* i *rekreacijsku vrijednost*, i *neupotrebnu vrijednost* koja uključuje *postojanje, opcije* i *kvazi-opcijske vrijednosti* (mogućnost da će mjesto za koje se čini da sada ima malenu vrijednost imati veću vrijednost u budućnosti) (Pagiola 1996). Kulturni ekonomisti uzimaju u obzir nematerijalnost baštine i njezinih koristi, a za njezinu se procjenu koriste sustavom procjene vrijednosti. Premda sustav procjene vrijednosti nije savršen, on sadrži anketne podatke o tome koliko su ljudi voljni platiti ili koju su cijenu voljni prihvatiti za određenu vrijednost s ciljem očuvanja ili investiranja u kulturu, i to preko poreza, dobrovoljnih priloga ili činjenjem različitih ustupaka.

Klamer i Zuidhof shvaćaju da mjerenje vrijednosti nematerijalnoga "bez tržišta koje dobro funkcionira i koje je moralno" ne samo da nije precizno, nego i ne uzima u obzir kulturalističke argumente koji traže "valorizaciju dobara kao dobara kulturne baštine" (Klamer i Zuidhof 1999:36). U skladu s pojmom baštine kao načinom kulturne produkcije i kao metakulturnim fenomenom, što smo ranije opisali, Klamer i Zuidhof napominju da "način na koji se baština financira može utjecati ne samo

na procjenu baštine nego čak i doprinijeti 'stvaranju' baštine", a "procjena vrijednosti na tržištu može dovesti do procesa valorizacije u kojem nastaju nove (neekonomske) vrijednosti" (Klamer i Zuidhof 1999:46). Drugim riječima, valorizacija (nagrade i plakete) uglavnom povećava procijenjenu vrijednost, dok procjena vrijednosti (npr. kad saznamo da naš stari stol vrijedi velike novce) može dovesti do valorizacije jer može skrenuti pozornost i na neekonomske vrijednosti. Sva je baština stvorena, a ekonomska pitanja samo su jedan od faktora koji je oblikuju.

Premda je kultura možda eksternalija u ekonomskim teorijama tržišta, ekonomija nije eksternalija u teorijama kulture. Kulturna ekonomija, možda i zato što je uglavnom usmjerena na materijalnu baštinu, ne bavi se ekonomskim značajkama neke pojave prije nego što ona dobije status baštine. Takva razmatranja nisu dio modela u kojem se pretpostavlja da je polazna veličina nulta ili niska, nakon čega slijedi valorizacija i procjena vrijednosti, tj. njezino povećanje. Neizrečena premisa kulturne ekonomije jest jasno odvajanje ekonomije baštine od drugih vrsta ekonomije za koje kulturalisti smatraju da zajednički tvore kulturno dobro i njegovu baštinsku inkarnaciju, kako u prošlosti tako i u sadašnjosti.

Ekonomija baštine neku pojavu čini posebnom vrstom dobra. Nije riječ o tome da se nešto bez ekonomske vrijednosti valorizira i procjenjuje (odnosno procjenjuje i valorizira). Riječ je o ekonomskoj srži neke pojave, točnije o postavci da su ekonomski odnosi – i to ne samo tržište nego i dar – inherentni onome što ta pojava jest, i prije nego što ona postane baština i nakon toga. Tako se među devetnaest remek-djela usmene i nematerijalne baštine čovječanstva na UNESCO-ovoj listi nalaze kulturni oblici koji su važna mjesta hodočašća i turizma s državnom potporom (kraljevski obred predaka i obredna glazba u svetištu Jongmyo u Južnoj Koreji) kao i drugi koji postoje preko dvjesto godina bez znakova da će nestati (karneval u Oruru u Boliviji). Neka su izgubila publiku i postepeno gube izvođače (sicilijansko lutkarsko kazalište u Italiji).

Pretvaranje habitusa u baštinu i baštine u kulturna dobra i kulturni kapital – proces koji je sastavni dio ideje javne domene, javnog dobra, poštene upotrebe i globalnog kulturnog zajedničkog dobra – može potaknuti onu vrstu javne rasprave koja se vezuje uz javnu sferu. Na primjer, Giovanni Pinna (2001) u kritici državnih muzeja u Italiji razlikuje pojam

nasljeđa od kulturnih dobara te pokazuje kako nasljeđe postaje skup pojedinačnih kulturnih dobara putem procesa "de-simbolizacije" i ponovne procjene u materijalnom smislu. Pinna to pripisuje politici vlade koja, u svom pokušaju ujedinjenja zemlje, "dijasporu kulturnih dobara" prenosi u državno vlasništvo, centralizirajući njihov smještaj i upravljanje njima. Nakon zakona iz 1993. godine talijanski su se muzeji nešto više okrenuli posjetiteljima te od tada nude više usluga i imaju veću zaradu, ali se njihov temeljni pristup baštini kao pojedinačnim kulturnim dobrima nije promijenio. Ne samo da su muzeji izmjestili kulturna dobra iz njihova mjesta nastanka, nego su onemogućili da ta dobra "postanu dio složenog značenja odnosno, drugim riječima, integralni dio kulturne baštine". Razloge tome Pinna pronalazi u ideologiji nacionalnog jedinstva i centraliziranom sustavu upravljanja nacionalnim kulturnim dobrima (Pinna 2001:64).

U lipnju 2002. godine, godinu dana nakon što je izašao Pinnin članak, talijanski je parlament, u pokušaju da smanji deficit, izglasao zakon prema kojem se treba privatizirati "sve što trenutno pripada državi – zemljište, javne zgrade, spomenici, muzeji, arhivi, knjižnice, za koje Ministarstvo gospodarstva procjenjuje da vrijede 2000 milijardi funti". Namjera im je vlasništvo prenijeti na dva dionička društva, od kojih bi jedno, "Patrimonio dello State spa (Državna baština d.d.), preuzelo pravo vlasništva i korištenja, pa čak i prodaje, državne imovine" (Lightning law 2002). Ovaj je zakon izazvao velika protivljenja i u Italiji i na međunarodnoj sceni (dvije organizacije koje su mu se protivile su World Wildlife Fund i Greenpeace), a izazvao je i veliku pomutnju u vezi daljnje sudbine kulturnih dobara.

Upravo takve društvene drame dovode do javnih rasprava koje se vezuju uz javnu sferu. I baš zato nešto poput globalne javne sfere valja tražiti u raspravama koje proizlaze iz valorizacije kulturnih pojava za koje se traži status svjetske baštine, a bez obzira na činjenicu da su te rasprave često prekomjerno institucionalizirane i ovisne o profesionalnim akterima. Istodobno, nematerijalna baština, zbog svoje neodvojivosti od ljudskih aktera koji znaju, pamte, utjelovljuju, čine i izvode ono što postaje baštinom, naglašava njihovu subjektnu poziciju i djelatnu ovlast. Svako nastojanje da se očuva, zaštiti, održi i podupre uzorne i ugrožene kulturne prakse – da ih se proglasi remek-djelima usmene i nematerijalne baštine čovječanstva – mijenja odnos izvođača prema njihovim praksama. Težnja je, ako ne i cilj

tog procesa da njegov metakulturni ishod – *baština* (i proglašena remek-djela kao i čitav baštinski sklop) – postane bolje prilagođen društvenim, političkim i ekonomskim uvjetima našeg vremena nego što je to slučaj sa samim ugroženim praksama (čak i ako nisu bile ugrožene). Upravo je zato baština način metakulturne produkcije kojim se proizvodi nešto novo; nešto što se, premda pribjegava prošlosti, od nje u temelju razlikuje. Iako se čini da taj paradoks ukazuje na neefikasnu realizaciju ciljeva očuvanja i zaštite, on zapravo pokazuje da su u navedenom procesu ključni metakulturni ciljevi. Svjetska baština proizvodi i asimetriju između *raznolikosti* onih koji proizvode kulturna dobra i *čovječanstva* čija ta dobra postaju u službi sličnih metakulturnih ciljeva. Da nije bilo njihova proglašenja, remek-djela na UNESCO-ovom popisu nematerijalne baštine nikako ne bi mogla poslužiti svojoj svrsi, a to je biti primjerom jedne osobite vizije čovječanstva koja se temelji na globalnim zajedničkim kulturnim dobrima.

Preveo: Mateusz-Milan Stanojević

Literatura:

Adams, Robert McCormick. 2002. "Blue-and-White". U *Program Book for the 36th Annual Smithsonian Folklife Festival*. Carla Borden, ur. Washington: Smithsonian Institution.

Arizpe, Lourdes. 2000. "Cultural Heritage and Globalization". U *Values and Heritage Conservation.* Erica Avrami, Randall Mason i Marta de la Torre, ur. Los Angeles: The Getty Conservation Institute, 32-37.

Armelagos, Adina i Mary Sirridge. 1978. "The Identity Crisis in Dance". *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 37/2:129-139.

Armelagos, Adina i Mary Sirridge. 1983. "The Role of 'Natural Expressiveness' in Explaining Dance". *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 41/3:301-307.

Armstrong, Robert Plant. 1971. *The Affecting Presence. An Essay in Humanistic Anthropology.* Urbana: University of Illinois Press.

Armstrong, Robert Plant. 1981. *The Powers of Presence. Consciousness, Myth, and Affecting Presence*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Artaud, Antonin. 1958. "No More Masterpieces". U *The Theater and Its Double*. New York: Grove Press, 74-83. = 2000. "Obračun s remek djelima". U *Kazalište i njegov dvojnik*. Zagreb: Hrvatski centar ITI-UNESCO, 70-78. Preveo Vinko Grubišić.

Associated Press. 2000. "King Day Honors the Man, His Message. 50 000 March for Removal of Confederate Flag – Statehouse Banner 'Is Coming Down Today', Marchers Sing". *St. Louis Post-Dispatch*, 18. siječnja.

Auslander, Philip. 1999. *Liveness. Performance in a Mediatized Culture*. London i New York: Routledge.

Avrami, Erica, Randall Mason i Marta de la Torre, ur. 2000. *Values and Heritage Conservation. Research Report*. Los Angeles: Getty Conservation Institute.

Bourdieu, Pierre. 2001. "Uniting Better to Dominate". *Items and Issues* 2/3-4:1-6.

Cahn, Walter. 1979. *Masterpieces. Chapters on the History of an Idea*. Princeton: Princeton University Press.

Calhoun, Craig. 2002. "Imagining Solidarity. Cosmopolitanism, Constitutional Patriotism, and the Public Sphere". *Public Culture* 14/1:147-171.

Cernea, Michael M. 2001. *Cultural Heritage and Development. A Framework for Action in the Middle East and North Africa*. Washington: World Bank.

da Cunha, Manuela Carneiro. 2001. "The Role of UNESCO in the Defense of Traditional Knowledge". U *Safeguarding Traditional Cultures. A Global Assessment of the 1989 UNESCO Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore*. Peter Seitel, ur. Washington: Center for Folklife and Cultural Heritage, Smithsonian Institution, 143-148.

de la Torre, Marta i Randy Mason, ur. 1999. *Economics and Heritage Conservation. A Meeting Organized by the Getty Conservation Institute, December 1998*. Los Angeles: Getty Conservation Institute.

Dellios, Paulette. 2002. "The Museumification of the Village. Cultural Subversion in the 21st Century". *The Culture Mandala. Bulletin of the Centre for East-West Cultural and Economic Studies* 5/1, članak 4.

Dinan, Stephen. 2001. "Gilmore Surrenders Virginia's Heritage". *Washington Times*, 21. ožujka.

Early, James i Peter Seitel. 2002. "UNESCO Meeting in Rio. Steps toward a Convention". *Smithsonian Talk Story* 21:3.

Eriksen, Erik Oddvar. 1999. "Globalization and Democracy". *Advanced Research on the Europeanisation of the Nation-State. Working paper* 23. http://www.arena.uio.no/publications/wp99_23.htm.

Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.

Feld, Steve. 1995. "From Schizophonia to Schismogenesis. The Discourses and Practices of World Music and World Beat". U *The Traffic in Culture. Refiguring Art and Anthropology.* George E. Marcus i Fred R. Myers, ur. Berkeley: University of California Press, 96-126. = 2002. "Od šizofonije do šizmogeneze. 'World music' i 'world beat' kao diskursi i prakse komodifikacije". *Reč* 65/11:362-390. Preveo Đorđe Tomić.

Fénéon, Félix. 2000 [1920]. *Iront-ils au Louvre? Enquête sur des arts lointains*. Toulouse: Éditions Toguna.

Flood, Finbarr Barry. 2002. "Between Cult and Culture. Bamiyan, Islamic Iconoclasm, and the Museum". *Art Bulletin* 84/4:641-658.

Freedberg, David. 1989. *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*. Chicago: University of Chicago Press.

Frey, Bruno S. i Werner W. Pommerehne. 1989. *Muses and Markets. Explorations in the Economics of the Arts*. Oxford: Blackwell.

Gell, Alfred. 1998. *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Goodin, Robert. 1991. "Utility and the Good". U *A Companion to Ethics*. Peter Singer, ur. Oxford: Blackwell Reference, 241-248.

Goodman, Nelson. 1968. *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*. Indianapolis: Bobbs-Merrill. = 2002. *Jezici umjetnosti. Pristup teoriji simbola*. Zagreb: KruZak. Prevela Vanda Božičević.

Guerny, Jacques du i Lee-Nah Hsu. 2000. *Early Warning Rapid Response System. HIV Vulnerability Caused by Mobility Related to Development*. Bangkok: United Nations Development Programme, South East Asia HIV and Development Project.

Hafstein, Valdimar Tr. 2004. *The Making of Intangible Cultural Heritage. Tradition and Authenticity, Community and Humanity*. Doktorska disertacija. University of California, Berkeley.

Hevia, James Louis. 2001. "World Heritage, National Culture and the Restoration of Chengde". *Positions. East Asia Cultures Critique* 9/1:219-244.

Hufford, Mary. 1995. "Stalking the Mother Forest. Voices Beneath the Canopy". *Folklife Center News* 17/3:10-18.

Jenkins, Simon. 1997. "Hysteria Calls the Shots". *The Times* (London), 19. studenog.

Kant, Immanuel. 1983 [1795]. *Perpetual Peace and Other Essays*. Indianapolis: Hackett. = dijelom prevedeno 1996. "Prema vječnom miru". *Politička misao* 33/1: 3-9. Preveo Zvonko Posavec.

Kanuma, Shyaka. 2002. "Songs of Hate". *Mail and Guardian* (Johannesburg), 28. lipnja.

Kennedy, Richard. 2002. "The Silk Road. Connecting Cultures, Creating Trust". *Smithsonian Talk Story* 21/1.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 1991. "Objects od Ethnography". U *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display*. Ivan Karp i Steven D. Lavine, ur. Washington: Smithsonian Institution Press, 386-443.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 1992. "Mistaken Dichotomies". U *Public Folklore*. Nicholas R. Spitzer i Robert Baron, ur. Washington: Smithsonian Institution Press, 29-48.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 1998a. "Destination Museum". U *Destination Culture. Tourism, Museums and Heritage.* Berkeley, Los Angeles i London: University of California Press, 131-176.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 1998b. "Plimoth Plantation". U *Destination Culture. Tourism, Museums and Heritage.* Berkeley, Los Angeles i London: University of California Press, 189-200.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 1998c. "Folklore's Crisis". *Journal of American Folklore* 111/441:281-327.

Klamer, Arjo i Peter-Wim Zuidhof. 1999. "The Values of Cultural Heritage. Merging Economic and Cultural Appraisals". U *Economics and Heritage Conservation. A Meeting Organized by the Getty Conservation Institute, December 1998*. Marta de la Torre i Randy Mason, ur. Los Angeles: The Getty Conservation Institute, 23-62.

Kratz, Corinne. 2002. "Circumcision Debates and Asylum Cases. Intersecting Arenas, Contested Values, and Tangled Webs". U *Engaging Cultural Difference. The Multicultural Challenge in Liberal Democracies*. Richard A. Shweder, Martha Minow i Hazel Markus, ur. New York: Russell Sage Foundation, 309-343.

Krauss, Rosalind E. 1985. *The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths.* Cambridge: MIT Press. = dijelom prevedeno 1996. "Originalnost avangarde". *Treći program Hrvatskog radija* 49/50:297-305. Prevela Ivana Ivančević.

Kurin, Richard. 1997. *Reflections of a Culture Broker. A View from the Smithsonian*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Ley, Graham. 1999. *From Mimesis to Interculturalis. Readings of Theatrical Theory Before and After "Modernism"*. Exeter: University of Exeter Press.

Lightning law to privatise 'la bella Italia'. 2002. *The Art Newspaper*, 5. srpnja.

Lowenthal, David. 1997. *The Heritage Crusade and the Spoils of History.* London: Penguin Books.

Margolis, Joseph. 1981. "The Autographic Nature of the Dance". *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 39/4:419-427.

Meskell, Lynn. 2002. "Sites of Violence. Terrorism, Tourism, and Heritage in the Archeological Present". Izlaganje na skupu *Beyond Ethics. Anthropological Moralities at the Boundaries of the Public and the Professional*, Wenner-Gren Foundation, 1-7. ožujka, Baja California Sur.

Miller, Toby i George Yúdice. 2002. *Cultural Policy.* Thousand Oaks: Sage Publications.

Miner, Horace. 1956. "Body Ritual Among the Nacirema". *American Anthropologist* 58/3:503-507.

Mitchell, Timothy. 1995. "Worlds Apart. An Egyption Village and the International Tourism Industry". *Middle East Report* 25:8-11.

Mitchell, Timothy. 2001. "Making the Nation. The Politics of Heritage in Egypt". U *Consuming Tradition, Manufacturing Heritage. Global Norms and Urban Forms in the Age of Tourism*. Nezar AlSayyad, ur. London: Routledge, 212-239.

Mouffe, Chantal, Rosalyn Deutsche, Branden W. Joseph i Thomas Keenan. 2001. "Every Form of Art Has a Political Dimension". *Grey Room* 2:98-125.

Murphy, Cullen. 2001. "Immaterial Civilization". *Atlantic Monthly* 288/2:20-22.

Myers, Fred R., ur. 2001. *The Empire of Things. Regimes of Value and Material Culture*. Santa Fe: School of American Research.

Nas, Peter J. M., H. R. H. Princess Basma Bint Talal, Henri J. M. Claessen, Richard Handler, Richard Kurin, Karen Olwig i Laurie Sears. 2002. "Masterpieces of Oral and Intangible Culture. Reflections on the UNESCO World Heritage List". *Current Anthropology* 43/1:139-148.

Nora, Pierre i Lawrence D. Kritzman, ur. 1996. *Realms of Memory. Rethinking the French Past*. New York: Columbia University Press.

Nora, Pierre. 1989. "Between Memory and History. Les lieux de mémoires". *Representations* 26:7-24.

Overing, Johanna. 1990. "The Shaman as a Maker of Worlds. Nelson Goodman in the Amazon". *Man* 25/4:602-619.

Pagiola, Stefano. 1996. *Economic Analysis of Investments in Cultural Heritage. Insights from Environmental Economics*. Washington: Environment Department, World Bank.

Pavis, Patrice. 1996. *The Intercultural Performance Reader*. London: Routledge.

Pearson, Mike i Michael Shanks. 2001. *Theatre/Archaeology Disciplinary Dialogues*. London: Routledge.

Pels, Peter. 1999. "Professions of Duplexity. A Prehistory of Ethical Codes in Anthropology". *Current Anthropology* 40/2:101-136.

Phelan, Peggy. 1993. "The Ontology of Performance. Representation Without Reproduction". U *Unmarked. The Politics of Performance.* New York: Routledge, 146-166.

Pinna, Giovanni. 2001. "Heritage and 'Cultural Assets'". *Museum International* 53/2:62-64.

Pradhan, Suman. 1997. "South Asia – AIDS. HIV Sneaks Across Open Borders". *InterPress News Service*, 7. srpnja.

Roberts, Mary Nooter i 'Wande Abimbola. 1993. *Secrecy. African Art That Conceals and Reveals.* New York: Museum for African Art.

Robertson, Roland. 1992. *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London: Sage Publications.

Ross, Andrew. 1994. "Cultural Preservation in the Polynesia of the Latter Day Saints". U *The Chicago Gangster Theory of Life. Nature's Debt to Society.* London: Verso, 21-98.

Sandeen, Eric J. 1995. *Picturing an Exhibition. The Family of Man and 1950's America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Sassen, Saskia. 2000. "Spatialities and Temporalities of the Global. Elements for a Theorization". *Public Culture* 12/1:215-232.

Schouten, Frans. 1995. "Heritage as Historical Reality". U *Heritage, Tourism and Society*. David T. Herbert, ur. London: Mansell, 21-32.

Schuster, Mark J. 2002. "Making a List and Checking It Twice. The List as a Tool of Historic Preservation". Cultural Policy Center, University of Chicago. *Working paper* 14.

Seitel, Peter, ur. 2001. *Safeguarding Traditional Cultures. A Global Assessment of the 1989 UNESCO Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore*. Washington: Center for Folklife and Cultural Heritage, Smithsonian Institution.

Sherkin, Samantha. 2001. "A Historical Study on the Preparation of the 1989 Recommendation". U *Safeguarding Traditional Cultures. A Global Assessment of the 1989 UNESCO Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore*. Peter Seitel, ur. Washington: Center for Folklife and Cultural Heritage, Smithsonian Institution, 42-56.

Sinha, Prakash. 1981. "Human Rights. A Non-Western View Point". *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie* 67:112-122.

Small, Lawrence M. 2002. "On the Road from the Secretary". *Smithsonian* 33/3:20.

Sollors, Werner. 1988. *Beyond Ethnicity. Consent and Descent in American Culture*. New York: Oxford University Press.

Steichen, Edward. 1955. *The Family of Man. The Greatest Photographic Exhibition*. New York: Museum of Modern Art.

Swade, Doron. 2000. "Virtual Objects. Threat or Salvation?" U *Museums of Modern Science*. Svante Lindqvist, Marika Hedin i Ulf Larsson, ur. Canton: Science History Publications/USA, 139-147.

Taylor, Diana. 2003. *The Archive and the Repertoire. Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham: Duke University Press.

Thompson, Robert Farris. 1974. *African Art in Motion. Icon and Act in the Collection of Katherine Coryton White*. Los Angeles: University of California Press.

Throsby, David. 2000. "Economic and Cultural Value in the Work of Creative Artists". U *Values and Heritage Conservation. Research Report*. Erica Avrami, Randall Mason i Marta de la Torre, ur. Los Angeles: The Getty Conservation Institute, 26-31.

Trescott, Jacqueline. 2002. "'Silk Road' Traffic Jam. Smithsonian Predicts Record Turnout for Folk Festival". *Washington Post*, 23. travnja.

Turtinen, Jan. 2000. "Globalising Heritage. On UNESCO and the Transnational Construction of a World Heritage". Stockholm Center for Organizational Research. *Rapportserie* 12.

U.S. Dept. of Retro Warns: 'We May be Running Out of Past'. 1997. *The Onion* 32/14.

UNESCO. 1989. *Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore*. http://www.unesco.org/culture/laws/paris/html_eng/page1.shtml.

UNESCO. 2001. *Report on the Preliminary Study on the Advisability of Regulating Internationally, Through a New Standard-Setting Instrument, the Protection of Traditional Culture and Folklore*. http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001225/122585e.pdf.

UNESCO. 2003. *Consolidated Preliminary Draft Convention for the Safeguarding of Intangible Heritage*. http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001302/130283e.pdf.

Weiner, Annette B. 1992. *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving.* Berkeley: University of California Press.

WIPO. 2002. *Regional Framework for the Protection of Traditional Knowledge and Expressions of Culture*. http://www.wipo.int/wipolex/en/text.jsp?file_id=186437.

Yúdice, George. 2003. *The Expediency of Culture. Uses of Culture in the Global Era.* Durham: Duke University Press.

Barbara Kirshenblatt-Gimblett radi na Odsjeku za izvedbene studije Umjetničke škole Tisch Sveučilišta New York te je programska direktorica Povijesnog muzeja poljskih Židova u Varšavi. Bavi se izvedbenim umjetnostima, estetikom svakodnevice, turizmom, muzejima, baštinom te predstavljanjem židovske kulture. Autorica je i urednica brojnih knjiga, među kojima i knjige *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage* (1998). Tekst koji ovdje donosimo objavljen je prvotno 2006. godine u zborniku *Museum Frictions: Public Cultures / Global Transformations* (ur. Ivan Karp et al.). Ranija, znatno kraća verzija teksta objavljena je 2004. godine u časopisu *Museum International.* Riječ je o izuzetno utjecajnom i često citiranom tekstu koji se bavi proizvodnjom baštine i njezinom metakulturalnošću.

II.

WALTER LEIMGRUBER

Švicarska i UNESCO-ova *Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine*

Dana 20. ožujka 2008. švicarski je parlament velikom većinom potvrdio dva međunarodna ugovora: *Konvenciju o zaštiti i promicanju raznolikosti kulturnih izričaja* i *Konvenciju o zaštiti nematerijalne kulturne baštine*.[1] Radi se o odlukama koje podliježu fakultativnom referendumu. Drugim riječima, švicarski birači odlučivali bi o ratifikaciji glasovanjem da je pedeset tisuća građana Švicarske to tražilo. No, budući da nijedna politička skupina nije tražila referendum, švicarsko je Federalno vijeće nakon 10. srpnja 2008. (kada je prošao krajnji rok za podnošenje zahtjeva za referendumom) pohranilo ratifikacijske isprave u UNESCO-ovom sjedištu u Parizu. Dana 16. listopada 2008. Švicarska je postala punopravna država stranka navedenih konvencija.

U ovom ću se članku baviti jednim od dva spomenuta međunarodna ugovora: onim o nematerijalnoj kulturi (UNESCO 2003b), ali neću sasvim zanemariti veze između dviju konvencija.[2] Cilj *Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine*, čiji je temeljni tekst napisan 2003. godine, briga je o živućoj, tradicijskoj kulturnoj baštini (koja se prenosi s naraštaja na naraštaj), što se djelomice čini podizanjem svijesti o njezinoj važnosti. Države stranke tog ugovora trebaju ustanoviti političke okvire kojima je cilj promicanje prakse i prijenosa tradicijske izričajne kulture (glazbe, kazališta,

[1] Iskreno se zahvaljujem Ellen Hertz, Silke Andris, Miriam Cohn i svim drugim kolegama i kolegicama koji su ključno pridonijeli ovom radu.

[2] Moj je pristup odraz načina na koji je diskusija tekla u Švicarskoj u kojoj je pojam nematerijalne kulture još uvijek praktički nepoznat, dok je znanstvena rasprava u povojima.

plesa, obrta itd.), i to na nacionalnoj razini kao i u okviru međunarodne suradnje. Nadalje, predviđeno je sastavljanje službenih listi postojećih praksi, na temelju kojih bi država mogla djelovati kako bi zaštitila i promicala pojedine komponente te baštine.

Na federalnoj su razini pripreme za ratifikaciju vodili Švicarska komisija za UNESCO[3] i Federalni ured za kulturu.[4] Na sljedećim ću stranicama opisati način na koji je u Švicarskoj uveden donedavno nepoznat pojam nematerijalne kulture i u kojem je odnosu popratna rasprava s težnjama same konvencije kao i njoj svojstvenim percepcijama kulturne baštine.

Povijest *Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine*

UNESCO je po završetku Drugog svjetskog rata poticao nastojanja na očuvanju i zaštiti kulturnog i nacionalnog "blaga". U domeni kulture dugo su dominirali materijalni objekti od arheološke, povijesne ili estetske važnosti. Ovaj je pristup doveo do toga da su objekti koji su stavljeni pod

[3] Tekst na švicarskoj stranici UNESCO-a objašnjava da Švicarska komisija za UNESCO "podupire mir i međunarodno razumijevanje. Svoju misiju definira na dvije razine. Na jednoj razini, Komisija savjetuje federalne vlasti (Parlament, Federalno vijeće i Federalnu vladu) vezano uz cjelokupni odnos Švicarske s UNESCO-om kao i u vezi pitanja u području obrazovanja, znanosti, kulture i komunikacija. Na drugoj razini, Komisija potiče civilno društvo (pojedince, udruženja, skupine, institucije, privatni sektor, masovne medije, političare itd.) da promiču UNESCO-ove vrijednosti i ostvarivanje UNESCO-ovih ciljeva na političkoj i zakonodavnoj razini. U tome smislu ona stvara poveznice između civilnog društva i federalnih vlasti", http://www.unesco.ch/ die-kommission.html. Trideset članova komisije imenovalo je Federalno vijeće. Tajništvo Komisije dio je Ministarstva vanjskih poslova.

[4] "Federalni ured za kulturu (Bundesamt für Kultur, odnosno BAK) promiče kulturnu raznolikost i stvara uvjete za neovisni rast i razvoj. Zadatak mu je, također, podupirati stvaralaštvo u području filma, likovnih umjetnosti i dizajna; osigurava obuku mladim Švicarcima i bavi se različitim jezičnim i kulturnim zajednicama. Osigurava zaštitu okoliša, spomenika i arheoloških ostataka. Održava vrijedne zbirke, knjižnice i arhive, upravlja muzejima i oblikuje kulturnu politiku federalne vlasti. Ima sljedeće odjele: Financiranje kulture, Švicarska nacionalna knjižnica i Švicarski nacionalni muzej. BAK je član švicarskog Federalnog ministarstva unutarnjih poslova (Eidgenössisches Departement des Innern, odnosno EDI)", http://www.nb.admin.ch/bak/org/auftrag/index.html?lang=de.

zaštitu uglavnom iz bogatih regija i država Sjevera (u globalnom smislu) koje obiluju stoljetnim povijesnim spomenicima, dok je Jug imao znatno manje potvrda svoje materijalne kulturne baštine. Nasuprot tomu, nematerijalna domena dugo nije bila predmet zaštite ni Sjevera niti Juga, premda su već desetljećima postojali pokušaji da se i ona zaštiti. I sam je pojam nematerijalne baštine još i dandanas vrlo prijeporan, baš kao i praktična pitanja kako očuvati kulturne izričaje poput pripovijedanja i glazbe, plesa i rukotvorina. Antropolozi i folkloristi dugo su smatrali da je njihov glavni zadatak sakupljati i evidentirati artefakte kulturnog stvaralaštva, ali time se zapravo ne štiti stvaralaštvo budući da ono često više ne postoji kao praksa. S obzirom na to da popratna znanja i tehnike nisu sastavni dio predmeta, ti su elementi nematerijalne kulture nestajali.

UNESCO je u prvoj fazi pokušao pravnim mjerama, poput zaštite autorskih prava i patenata, štititi primjere nematerijalne kulture. Ta nastojanja nisu donijela nikakve konkretne rezultate jer se kulturni proizvodi o kojima je riječ ne mogu pripisati jednom pojedincu. Osim toga, njihovi su stvaratelji često nepoznati. Najzad, s obzirom na to da se postupak usvajanja i prijenosa odvija anonimno ili u grupama, suočeni smo s brojnim inačicama.

Koncept nematerijalne baštine javio se tijekom 1970-ih. Sam je termin skovan 1982. godine na UNESCO-ovoj konferenciji u Meksiku (UNESCO 1982). Zatim je uslijedio niz međunarodnih ugovora, poput *Preporuke o očuvanju tradicijske kulture i folklora* (UNESCO 1989), programa *Živućeg ljudskog blaga* iz 1994. godine, *Remek-djela usmene i nematerijalne baštine čovječanstva* iz 1997-1998. te naposljetku *Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* (UNESCO 2003b).[5] Članak 2. stavak 1. konvencije "nematerijalnu kulturnu baštinu" definira kao

> prakse, reprezentacije, izričaje, znanja, vještine, kao i instrumente, predmete, rukotvorine i kulturne prostore koji su povezani s njima, a koje zajednice, skupine i, u nekim slučajevima, pojedinci prihvaćaju kao dio svoje kulturne baštine. Ovu nematerijalnu kulturnu baštinu,

[5] Za službene izjave o konvenciji iz 2003. godine vidi http://www.unesco.org/culture/ich/. Rasprava o povijesti konvencije može se naći u Aikawa (2004), a dva pogleda na UNESCO-ovu ulogu koji potiču na razmišljanje su Turtinen (2000) i Weigelt (2008).

> koja se prenosi iz naraštaja u naraštaj, zajednice i skupine stalno iznova stvaraju kao odgovor na svoje okruženje, te u interakciji s prirodom i svojom poviješću, a ona im pruža osjećaj identiteta i kontinuiteta te tako promiče poštivanje kulturne raznolikosti i ljudske kreativnosti. U svrhu ove konvencije u obzir se uzima isključivo ona nematerijalna kulturna baština koja je u skladu s postojećim međunarodnim instrumentima ljudskih prava, kao i potrebama uzajamnog poštivanja među zajednicama, skupinama i pojedincima i koja je u skladu s održivim razvojem.

Stavak 2. istog članka određuje pet vrsta nematerijalne kulturne baštine:

> (a) usmene tradicije i izričaji, uključujući jezik kao prenositelja nematerijalne kulturne baštine, (b) izvedbene umjetnosti, (c) društvene prakse, obredi i svetkovine, (d) znanja i prakse vezane uz prirodu i univerzum, (e) tradicijski obrti (UNESCO 2003b).

Nadalje, konvencija od država stranaka – tj. članica koje su je ratificirale – zahtijeva da štite nematerijalnu kulturnu baštinu na način da utvrđuju i popisuju ona kulturna dobra na svojem teritoriju koja su vrijedna zaštite te na način da oblikuju i provode baštinske politike. Koristeći se listom kao instrumentom – odnosno potičući izradu nacionalnih i međunarodnih listi – UNESCO je pribjegao mjeri koju je prethodno primjenjivao u drugim područjima svoje kulturne politike.[6]

UNESCO je tako proširio pojam baštine i obuhvatio "živuće izričaje i tradicije koje su nebrojene skupine i zajednice diljem svijeta naslijedile od svojih predaka i prenijele svojim potomcima, uglavnom usmenim putem".[7] Tijekom godina, u raspravama se počela naglašavati uloga proizvođača kulture, dok se sve više smanjivala uloga skupljača i čuvara (istraživača, arhivista, kustosa itd.). Pozornost se s proizvoda premjestila na proizvođača.

U konvenciji iz 2003. odražava se strah da globalizacijski procesi vode kulturnoj homogenizaciji i redukciji kulturne raznolikosti te da, prije svega, predstavljaju prijetnju kulturnim praksama manjina. Kako je ravnatelj UNESCO-a Koïchiro Matsuura podsjetio javnost u izjavi povodom Međunarodnog dana starosjedilačkih naroda svijeta, u preambuli se

[6] Barbara Kirshenblatt-Gimblett (2004b) opisala je proces izazvan ovom politikom nazivajući ga "metakulturnim".

[7] Usp. http://portal.unesco.org/culture/.

konvencije jasno sugerira da je "nematerijalna kulturna baština temeljni pokretač kulturne raznolikosti i garancija održivog razvoja".[8] Na taj se način zaštita nematerijalne kulture također vezuje uz održavanje kulturnog identiteta i pitanje održivog razvoja.

Znanosti o kulturi i pojam nematerijalne kulture

Paradigma nematerijalne kulturne baštine ne ishodi iz znanstvenog istraživanja i rasprave. Ona je proizvod procesa složenih političkih pregovora u kojima se pitanja razvoja i globalizacije dovode u suodnos s normativnim i često kontradiktornim pojmovima kulture, raznolikosti, ljudskih prava i ravnopravnosti nacija. Stoga ne iznenađuje da je pojam nematerijalne kulture naišao na podijeljene reakcije akademske zajednice u rasponu od djelomične podrške ciljevima i mjerama do oštrog odbacivanja samog pojma kao nejasnog, neznanstvenog, politički reakcionarnog i opasnog. *Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine*, prema nekim znanstvenicima, proizlazi iz antropoloških, sociooloških i folklorističkih radova i teorija s kraja devetnaestog i početka dvadesetog stoljeća. Autori konvencije su, smatraju oni, zanemarili rezultate novijih istraživanja (Bendix 2007; Duvignaud, de Cuellar, Le Scouarnec et al. 2004; Hemme, Tauschek i Bendix 2007; Kockel i Nic Craith 2007; Smith i Akagawa 2009).

Niz se studija bavi političkim i ekonomskim posljedicama upravljanja baštinom (Bendix 2009; Di Giovine 2009; Klamer 2004). Istražuju se i mehanizmi koji se koriste pri implementaciji UNESCO-ovih procedura (Aplin 2002). Samim pojmom liste, koji je ključan za UNESCO-ovu paradigmu, kritički se bavio Valdimar Hafstein (2009) te sudionici konferencije koju je organizirao francuski Institut nationale du patrimoine (2007).[9]

[8] Usp. UNESCO Regional Office for Culture in Latin America and the Caribbean (2007), "Message from Mr Koïchiro Matsuura, Director-General of UNESCO, on the occasion of the International Day of the World's Indigenous People – 9 April", http://www.lacult.org/noticias/showitem.php?lg=2&id=1168.

[9] Za prateću terminologiju vidi i van Zanten (2004).

Iz znanstvene su perspektive sporni različiti aspekti konvencije te ću se na njih ovdje kratko osvrnuti. Jedno se pitanje tiče podjele na materijalnu i nematerijalnu kulturu. Premda je pojam *intangible culture* ('neopipljiva kultura') dobro poznat i često se koristi u engleskom govornom području, on ne postoji u njemačkom jeziku, pa ga je stoga na njemački teško i prevesti. On se koristi za sve aspekte kulture koji, za razliku od mjesta ili predmeta, nemaju nužno fizički oblik, pa su samim time razmjerno efemerni. Najbliži njemački ekvivalent engleskom izrazu *intangible culture* jest izraz *immaterielle Kultur* ('nematerijalna kultura'). Mnogi autori ističu nemogućnost razlikovanja materijalne od nematerijalne kulture (Munjeri 2004).

Konvencija predstavlja raskid s prijašnjim eurocentričnim definicijama kulturne baštine. Ona je pokušaj da se isprave ranije nejednakosti i razlike između Sjevera i Juga. Međutim, ona ujedno sugerira da su javne politike upravljanja nematerijalnom kulturom u velikoj mjeri tek dodaci kojima nije prethodio proces temeljitog promišljanja definicija i praksi. Zasebne nacionalne liste znak su da se konvencija iz 2003. ne zasniva na holističkom shvaćanju kultura ili kulturnih pojmova.

Činjenica da danas u UNESCO-ovim politikama dominira graditeljska baština i zapadni materijalni kulturni oblici ukazuje na ponešto neobičan, ako ne i ironičan razvoj stvari. Ironičan, zato jer su dominantni i utjecajni zapadnjački filozofski i kulturni pojmovi zasnovani na dualizmu uma i tijela (odnosno uma i materije) koji umu daje prednost nad materijom. U tom se sustavu "um" kao i svi nematerijalni kulturni izričaji koji su s njime povezani smatraju "pravom" kulturom te se, kao takvi, izuzetno cijene. Ono što je "u temelju svih stvari" tj. ono što predstavlja "inherentnu kvalitetu stvari" – odnosno ono što je "duhovno" – smatra se značajnijim od samih stvari. U skladu s tim, materijalni kulturni oblici poimaju se na neki način kao niži ili tek instrumentalizirani. Takvo hijerarhijsko razmišljanje, kojim se kultura ustrojava u razine više i niže važnosti, stalna je tema zapadnjačke misli.

U kulturnoantropološkim definicijama razmjerno rano, primjerice kod E. B. Tylora, nalazimo pojam kulture kao "složene cjeline" koju se mora proučavati u svim njezinim manifestacijama, od najnižih materijalnih predmeta do najuzvišenijih nematerijalnih ideala izraženih u kozmologija-

ma i religijskom simbolizmu (Tylor 1924 [1871]:1). Ipak, ova su dva pola potaknula raspravu iz koje su poniknuli sasvim novi teorijski pravci. Neki antropolozi smatraju da je materijalna kultura tek pandan mentalnim procesima i da joj oni daju značenje. Suvremeni zagovornik ovog stajališta je Dawson Munjeri prema kojem je materijalna kulturna baština sekundarna jer "materijalno se može interpretirati samo kroz nematerijalno" (Munjeri 2000:7).

Novije tendencije unutar antropologije ne perpetuiraju povijesnu razliku između materijalnog i nematerijalnog, nego se temelje na globalnijem pristupu kulturi. S tim se u vezi od 1960-ih vodi rasprava i u njemačkoj folkloristici, a važan joj je poticaj bio rad Karla S. Kramera (1962, 1969, 1995). Aleida Assmann (1999, 2009), anglistkinja koja se bavi kulturnim pamćenjem, polove koji odgovaraju krajnjim točkama kulturnih praksi i oblika opisuje metaforama tekućeg i čvrstog stanja. Između su živi tekući oblici koji se mogu kristalizirati i postati čvrstima, i obrnuto. Arjun Appadurai i Bruno Latour iz različitih su perspektiva došli do zaključka da predmeti i materijalna kultura imaju presudnu ulogu u društvenom razvoju (Appadurai 1986; Latour 1995, 2005). Njihove su perspektive od tada predmet žustrih rasprava.

UNESCO-ove definicije nematerijalne i materijalne kulture – kao i dihotomija koju te definicije uvode – ne samo da su suprotne antropološkim konceptima nego ne znače ništa ni za mnoge starosjedilačke skupine i njihove kulture. Prema riječima Janet Blake, istraživačice koja se bavi UNESCO-om, razlika između materijalnoga i nematerijalnoga

> neprihvatljiva je mnogim starosjedilačkim i lokalnim kulturama koje su nositelji kulturnih tradicija koje spadaju u kategoriju "nematerijalne baštine" jer ne odražava njihovo holističko shvaćanje kulture i baštine. Ta razlika odražava eurocentrično shvaćanje kulturne baštine u kojem se tradicionalno cijene spomenici i mjesta, a ne s njima povezane nematerijalne vrijednosti (Blake 2002:8-9).

Ironično je, stoga, također, da je UNESCO-ova konvencija sastavljena upravo da bi se uključile starosjedilačke zajednice i njihova baština. Cilj je konvencije proširiti pojam baštine tako da se ne odnosi samo na građevine, mjesta i predmete, te dokinuti primat zapadnjačkih spomenika. Ipak, nema

posebne potrebe za odvojenim instrumentima za očuvanje materijalne i nematerijalne baštine. Baš naprotiv, čini se da sustav materijalne i nematerijalne baštine, kojem je cilj ispraviti ranije nejednakosti, samo stvara nove – i perpetuira postojeće – razlike i nejednakosti između Sjevera i Juga.

Osim s obzirom na diobu materijalnoga i nematerijalnoga, UNESCO-ov je pristup i u drugim pogledima u raskoraku s rezultatima suvremenih antropoloških istraživanja (Bendix 2007; Byrne 2009; Hertz i Gonseth 2008; Leimgruber 2008; Schneider 2005). U tradicionalnim se shvaćanjima kulture, poput onih koja već dugo postoje u društvenim znanostima, kulturama pristupa kao homogenim, prostorno i društveno odredivim i tijekom dugih vremenskih razdoblja razmjerno stabilnim funkcionalnim jedinicama. To je stanovište temeljito propitano u raspravama koje su otvorili Lila Abu-Lughod (1991), Eberhard Berg i Martin Fuchs (1999), James Clifford i George Marcus (1986), Ulf Hannerz (1992), Dell Hymes (1974) i drugi.

U posljednja dva desetljeća, antropolozi i europski etnolozi u svojim su raspravama o shvaćanjima kulture isticali procesualnost i interaktivnost. U takvim se istraživanjima često javljaju izrazi poput: stvaranje, izmišljanje, proizvodnja ili konstruiranje, i oblikuje se slika ispunjena dinamikom, fuzijom, nečistoćom, hibridnošću i transnacionalnim tijekovima (Allolio-Näcke, Kalscheuer i Manzeschke 2005; Appadurai 1986; Hannerz 1992, 1995, 2009; Hörning i Reuter 2004; Warneken 2000; Welz 2004; Wimmer 1996). Naslov knjige Erica Hobsbawma i Terenca Rangera *Izmišljanje tradicije* (1983) postao je izraz za općeprihvaćeno znanstveno stajalište da je "tradicija" rezultat aktivnih postupaka izmišljanja, čak i u slučajevima kad se na kraju tog procesa čini "prirodnom" ili "čvrstom". Danas većina istraživača u tom području prihvaća mišljenje da baština nije nešto što postoji tamo negdje vani i što tek treba otkriti, nego nešto što se stvara složenim institucionalnim procesom. Baština se može smatrati materijalnim ili nematerijalnim rezultatom (u osnovi) izmišljene prošlosti, a služi formiranju identiteta kroz stvaranje kolektivnog, ali selektivnog pamćenja (Harvey 2001; Johler 2002; Peckham 2003).

Kao i u slučaju tradicije, "baština" se ne samo izmišlja, nego i plasira na tržište, čime se otvara prostor za tenzije i konkurenciju između uključenih pojedinaca i skupina. Barbara Kirshenblatt-Gimblett smatra da nemateri-

jalna kulturna baština nije kulturni proizvod poput bilo kojeg drugog jer "izvođači baštine" nisu samo objekti kulturne proizvodnje (tj. "nositelji kulture") nego su i agensi u samom baštinskom pothvatu. Stoga intervencije vezane uz baštinu mijenjaju odnos između ljudi i onoga što oni čine te temeljnih uvjeta kulturne proizvodnje i reprodukcije (Kirshenblatt-Gimblett 2004a, 2006; Tauschek 2007).

Ono što vrijedi općenito za baštinu vrijedi, naravno, i za nematerijalnu baštinu. UNESCO-ov jezik i politike kao da zanemaruju ovu činjenicu, stvarajući tako ono što jedan autor naziva "iluzijom autentičnosti" (Skounti 2009). Iz *Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* izvire poznata predodžba o kulturi koju oblikuju razmjerno stabilne i zatvorene zajednice i koja je naizgled dostupna sama po sebi. Taj model gotovo da i ne ostavlja mjesta za složene procese, razlikovanja i analize, podjednako na razini samih zajednica i na razini veza ili razmjena između najrazličitijih skupina. Čini se da je koncept baštine djelotvoran samo ako potpuno zaboravimo ili potisnemo njegovo preformativno porijeklo.

Chiara Bortolotto se suprotstavlja ovoj kritici tvrdeći da analiza UNESCO-ovih dokumenata pokazuje da je UNESCO umnogome integrirao otvorenija, procesualnija i fluidnija shvaćanja kulture (Bortolotto 2007). Na primjer, konvencija iz 2003. uopće ne spominje "autentičnost" pri definiranju kulturne baštine. Takvo mišljenje izrijekom se potvrđuje i u *Deklaraciji o integriranim pristupima očuvanju materijalne i nematerijalne kulturne baštine* iz Yamata (UNESCO 2004). UNESCO je, nadalje, 2009. godine na svojoj internetskoj stranici tvrdio da su, unatoč tomu što se u konvenciji spominju zajednice i skupine nositelja tradicije, "vladini stručnjaci koji su pripremali tekst konvencije [isticali] da su te zajednice otvorenog karaktera, da mogu biti dominantne kao i nedominantne, da nisu nužno vezane uz pojedini teritorij te da ista osoba može pripadati različitim zajednicama kao i mijenjati zajednice kojima pripada".[10]

Sama *Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* prihvaća da se oblici i resursi nematerijalne baštine "stalno iznova stvaraju" (UNESCO

[10] Usp. tekst stranice "What Is Intangible Cultural Heritage?", http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00003. U međuvremenu je tekst promijenjen.

2003b), pa se samim time i stalno mijenjanju. Međutim, unatoč poticajima da se izrađuju liste koje su čim sveobuhvatnije i raznolikije, jasno je da ulazak na listu nematerijalne kulturne baštine čovječanstva uvelike ovisi o dualnosti "autentičnih" i "neautentičnih" oblika baštine. Rasprave između tražitelja, protivnika i rivala uglavnom se vrte oko straha da će baština na neki način izgubiti svoju izvornost, jedinstvenost ili iznimnu univerzalnu vrijednost. I sama ta mogućnost mogla bi dovesti u pitanje nečiju prijavu odnosno već dobiveni status svjetske baštine (Bendix 1997, 2007; Lindner 1998; Seidenspinner 2006). Postoji velika opasnost da baštinske politike dovedu do konzervacije, zaštite i muzeifikacije (ako ne i mumifikacije) nematerijalne kulture, budući da bilo kakva promjena nematerijalne baštine navodi na pitanje kako je taj promijenjeni kulturni element povezan s onim koji je dobio UNESCO-ov status baštine.

Termin *Volkskultur*

Još jedna posljedica ideje baštine je i naglasak na grupno-orijentiranoj, etnički ili nacionalno definiranoj kulturi. Ovo se usmjerenje može činiti prirodnim, ali ono posljedično dovodi do stvaranja zatvorenih i jasno određenih granica prema vanjskim zajednicama. UNESCO-ova tendencija da baštinu definira i konceptualizira pomoću prostornih metafora onemogućuje nam da uvidimo kako je u samoj naravi nematerijalne kulture da bude prostorno neodređena. Premda ne možemo zanemariti ulogu prostora u oblikovanju kulturnih praksi, ipak se može reći da kultura živi kroz društvene procese koji se, iako se odvijaju u fizičkom prostoru, šire daleko izvan prostornih ograničenja jer uključuju utjelovljene, verbalne, vizualne i virtualne interakcije.

U njemačkom se govornom području javlja i problem čestog poistovjećenja nematerijalne kulture s pojmom *Volkskultur*. U njemačkome je taj pojam razmjerno specifičan pa ga je zapravo i nemoguće prevesti,[11]

[11] Nasuprot tome, u hrvatskom je taj pojam uvriježen jer je udomaćen kao "narodna kultura" već u samim počecima razvoja hrvatske etnologije (op. ur.).

ali može se povezati s terminima poput *tradicijske kulture* i *folklora*, koji su igrali važnu ulogu u povijesti konvencije, ali su također bili i predmet kritike. Godine 1989. UNESCO je donio *Preporuku o očuvanju tradicijske kulture i folklora*. U tom se dokumentu *folklor* odnosno *tradicijska kultura*, definira kao

> ukupnost tradicijskog stvaralaštva kulturne zajednice što ga izražava skupina ili pojedinci, koji se shvaća kao odraz očekivanja zajednice jer se u njemu odražava njezin kulturni i društveni identitet. Njegovi se standardi i vrijednosti prenose usmenim putem, oponašanjem ili na koji drugi način. Njegovi oblici, između ostalog, uključuju jezik, književnost, glazbu, ples, igre, mitologiju, obrede, običaje, rukotvorine, arhitekturu i druge vještine (UNESCO 1989).

Tek je mali broj država članica ratificirao *Preporuku* iz 1989. godine, a glavne su kritike bile upućene na relativno usku definiciju folklora. Te se rane definicije nematerijalne baštine pozivaju na njezinu tradicijsku i autohotonu narav. Ipak, ti su termini problematični jer

> se njima podrazumijeva da se nematerijalna baština nalazi u istom diskurzivnom prostoru kao i "primitivna kultura" odnosno njezina izvedenica, "folklor". Na taj se način stvara predodžba da je nematerijalna baština stara, predindustrijska, nepromijenjena ili razmjerno stabilna kroz vrijeme, povezana s etničkim identitetom (posebice ako je on marginaliziran i ne-zapadnjački) te regionalno specifična (Deacon, Dondolo, Mrubata i Prosalendis 2004:29).

Nešto kasnije, *Preporuku* iz 1989. godine, koja je doživjela snažne kritike, zamijenila je nova definicija u kojoj se spominju "naučeni postupci ljudi te znanja, vještine i stvaralaštvo koji su njihov dio i koje ti ljudi razvijaju, proizvodi koje stvaraju i resursi, prostori i drugi aspekti društvenog i prirodnog konteksta potrebni za njihovu održivost" (UNESCO 2001, čl. 26).

Na trideset i drugom zasjedanju Opće skupštine UNESCO-a održanom 17. listopada 2003. godine u Parizu prihvaćena je *Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine*. Ranija inačica dokumenta pokazuje koliko je sveobuhvatna postala definicija nematerijalne baštine:

> "Nematerijalna kulturna baština" znači prakse, reprezentacije, izričaje, znanja, vještine, kao i instrumente, predmete, rukotvorine i kulturne

> prostore koji su povezani s njima, a koje zajednice, skupine i, u nekim slučajevima, pojedinci prihvaćaju kao dio svoje kulturne baštine. Ovu nematerijalnu kulturnu baštinu, koja se prenosi iz naraštaja u naraštaj, zajednice i skupine stalno iznova stvaraju kao odgovor na svoje okruženje, te u interakciji s prirodom i svojom poviješću, a ona im pruža osjećaj identiteta i kontinuiteta te tako promiče poštivanje kulturne raznolikosti i ljudske kreativnosti (UNESCO 2003a).

Premda je UNESCO-ova definicija nematerijalne kulture proširena i sada naglašava kulturne procese i razvoje, mnoge države koriste se konvencijom da bi propagirale shvaćanje baštine koje je i dalje duboko povezano s uvriježenim shvaćanjima folklora i tradicijske kulture.

To vrijedi i u slučaju Švicarske. Naime, i ovdje su se u raspravama stalno koristili izrazi kao što su *folklor*, *tradicija* i *običaji*. Termin *Volkskultur* se najčešće rabio premda je riječ o terminu koji je iz perspektive društvenih znanosti višestruko problematičan. Dana 12. rujna 2006. Švicarska komisija za UNESCO organizirala je konferenciju u Bernu. Cilj joj je bio informirati javnost o procesu ratifikacije dviju UNESCO-ovih konvencija u švicarskom Parlamentu. Naziv konferencije bio je *Koja je budućnost 'Volkskultur' u Švicarskoj sutrašnjice?* Pojam *nematerijalne kulture* u pozivu se uopće nije spominjao.

U njemačkom jeziku, *Volk* se može odnositi na etničku ili nacionalnu pripadnost (*das deutsche Volk* [njemački narod], *das schweizerische Volk* [švicarski narod]) kao i na široki niži društveni sloj koji se razlikuje od elite (što se javlja i u engleskoj riječi *folk* u značenju 'puk'). Ta njemačka riječ oduvijek ima oba značenja. Osim toga, *Volkskultur* se obično shvaća kao ruralna, predindustrijska i u osnovi seljačka kultura. Od devetnaestog stoljeća tim se terminom koriste kulturni političari i prenositelji kulture. S jedne su strane zastupnici takve vizije kulture promicali nacionalne ideale, a s druge su se pozicionirali nasuprot novim kulturnim oblicima koji su proizlazili iz industrijskog i urbaniziranog svijeta te su pokušavali sačuvati kulturu koju karakterizira predodžba o agrarnoj, predindustrijskoj Švicarskoj čije tradicije imaju dugogodišnji kontinuitet. Za svako pojedino područje – jodlanje, hrvanje (*Schwingen*), nošnje itd. – ustrojene su velike nacionalne organizacije. One su sastavile regulatorni okvir i strukture koje su uvelike sprečavale inovacije. I dandanas one imaju ključnu ulogu

ne samo u održavanju običaja nego i u predstavljanju, prema njihovom mišljenju, švicarskih vrijednosti i nacionalnog identiteta (Bellwald 1997; Risi 2003, 2006, 2008).

Volkskultur se odnosi na harmoničnu zajednicu koja čuva svoje tradicije. Navedenim se terminom zanemaruju društveni sukobi, krize vezane uz modernizaciju kao i primjeri koji se opiru suvremenim idejama jednakosti i ljudskih prava. Čak i znanstveno područje *Volkskunde* (folkloristika)[12] svoje ime i popularnost duguje onim primjerima *Volkskultur* koje je valjalo znanstveno sakupiti i dokumentirati, ali i sačuvati i promicati (Bausinger 1999 [1971]; Bendix 1997; Brednich 2001; Kaschuba 2003).

Miješanje različitih razina značenja unutar iste riječi pretvorilo je *Volkskultur* u znanstveno problematičan termin, koji se unatoč tome obilato koristi. Ipak, činjenica da su se termini *Volk* i *Volkskultur* koristili u kontekstu nacionalističkih i rasističkih teorija, a posebice nacionalsocijalizma, dovela je do toga da je nakon Drugog svjetskog rata on postao još problematičniji, a prema mnogim znanstvenicima i neupotrebljiv (Gerndt 1987; Köstlin 1984, 1995). Unatoč tome, zadržao je svoju popularnost u svakodnevnoj upotrebi, posebice u Švicarskoj gdje je manje opterećen nacističkim konotacijama nego u Njemačkoj ili Austriji.

Već se nekoliko godina u Švicarskoj može uočiti pravi preporod tog termina, što se može objasniti na nekoliko načina. Politički konzervativne i desničarske skupine, koje smatraju da su švicarske vrijednosti i švicarski identitet ugroženi procesima migracije i globalizacije, često se koriste ovim terminom da bi opisale tradicije i vrijednosti koje valja njegovati i čuvati. Međutim, prihvaćaju ga i druge političke organizacije, poput zaklada za kulturu, koje na taj način reagiraju na zamah rasprava o tradicijskim kulturnim oblicima i praksama. Mladi ljudi i urbana publika, primjerice, pokazuju sve veći interes za folklornu glazbu. Taj interes, s jedne strane,

[12] *Volkskunde* u hrvatskom kontekstu objedinjuje discipline etnologiju i folkloristiku, dok se u anglosaksonskom, kojem je inicijalno bio prilagođen i ovaj članak, vezuje uz folkloristiku (*Folklore Studies* ili *Folkloristics*) koja je definirana šire nego u hrvatskom kontekstu. Stoga je i u Leimgruberovom članku *Volkskunde* prevedeno kao *folklore studies* što smo, kako bismo zadržali kulturne specifičnosti izvornika ovdje i drugdje u zborniku, na hrvatski prevodili kao folkloristika (op. prev. i ur.).

često dovodi do stvaranja novijih i inovativnijih oblika ali ga se, s druge strane, može smatrati izrazom potrage za stabilnošću i bliskošću u svijetu brzih društvenih promjena (Oehme 2008, 2009; Ringli 2006).

Godine 2006. švicarska kulturna zaklada Pro Helvetia koju financira država, a čija je misija promicati kulturno stvaralaštvo u zemlji i inozemstvu, inicirala je program *echos-Volkskultur für morgen* (*Volkskultur* za sutrašnjicu) da bi pridonijela tome da se u okviru politika subvencioniranja u obzir značajnije uzme i švicarska tradicijska kultura.[13] Odbor koji je imao savjetodavnu ulogu u tom programu vodio je žustre rasprave o tome treba li koristiti termin *Volkskultur*. Na kraju je odlučeno da će se termin koristiti, djelomice i zato da bi se konzervativnim kritičarima javnih potpora u kulturi poslala poruka da će se subvencionirati i tradicijska kultura. Međutim, ta je rasprava uvelike bila rezultat želje da se promiču nova, a u nekim slučajevima i izuzetno inovativna nastojanja u ovom kulturnom području. Korištenje navedenog termina predstavljalo je opasnost, jer je on adresirao organizacije čije su ideje o tome što je *Volkskultur* uske i precizne, a koje su dugo sprječavale vitalni kulturni razvoj i koje sada – pod krinkom službenih predstavnika *Volkskultur*, a samim time i "nositelja kulturnih tradicija" – očekuju financijsku potporu za svoje aktivnosti.

Ono što uporabama termina *Volkskultur* izvan znanosti jasno nedostaje jest rasprava o njegovoj problematičnoj, višestrukoj kompleksnosti. Naime, taj se termin može koristiti za nacionalnu ili tradicijsku kulturu (uglavnom ruralnu, predindustrijsku), ali i za kulturu u kojoj se nacionalno isprepliće s tradicijskim, pa se na taj način stvara predodžba "naroda" kao homogene jedinice. Osim toga, tu je i komercijalni aspekt: sadržaji vezani uz *Volkskultur* predstavljaju dodatnu turističku vrijednost koju nikako ne treba podcijeniti.

Korištenje termina *Volkskultur* u prvom javnom obraćanju vezanom uz UNESCO-ovu *Konvenciju o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* pokazuje da se konvencija koristila da bi se osnažila predodžba o drevnim, duboko ukorijenjenim praksama i da bi se zanemario razvoj suvremenog, urbanog i

[13] Usp. http://www.prohelvetia.ch/echos.119.0.html?&L=0, kao i Risi (2006) te Antonietti, Meier i Rieder (2008).

mobilnog društva koje karakteriziraju migracije i globalizacija. To je jasno, primjerice, i iz tvrdnje potpredsjednika Švicarske komisije za UNESCO: "Iza razmjerno nejasnog termina nematerijalne kulture skrivaju se kulturni oblici koji su duboko ukorijenjeni u tlu [u izvorniku se koristi francuska riječ *terroir*] i koji se prenose s naraštaja na naraštaj" (Gradis 2008).

Premda se u izjavama Federalnog ureda za kulturu i Švicarske komisije za UNESCO uvijek spominje da je promicanje međukulturnog razumijevanja dio njihova područja djelovanja, predodžbe koje iz tih izjava proizlaze bliske su onima koje su uobičajene u diskursu "multikulturalizma". Prema tom shvaćanju različite skupine promiču ljepote svoje kulture – često su to plesovi, nošnje, kulinarstvo – a da se pritom nikada ne prepoznaju problemi, sukobi, prekoračivanja granica pa čak ni razvoj novih hibridnih oblika. Nematerijalna se kultura smatra neformalnim i neproblematičnim načinom razmjene s drugim državama, kao i načinom promicanja vlastitih vrijednosti i ideala. U Švicarskoj, s obzirom na supostojanje četiriju jezičnih regija, kulturna raznolikost ima razmjerno važnu diskurzivnu ulogu. Ipak, noviji oblici kulturnih izričaja – novija kretanja vezana uz kulturnu raznolikost koja su započela s migracijama krajem devetnaestog stoljeća, dodatno su potaknuta porastom mobilnosti i internacionalizacijom komunikacije – ni dalje se ne smatraju njezinim dijelom.

Logika koja se implicitno javlja u konvenciji iz 2003. jest da nematerijalna baština proizlazi iz običnog puka, koji je udaljen od elite. Budući da su ti jednostavni ljudi, koji se na globalnoj razini često poistovjećuju s kulturama Juga (a danas ih često nazivaju i "prvim kulturama"), bili ili jesu pod vlašću kolonijalnih i postkolonijalnih elita, cilj je UNESCO-ove konvencije pomoći onima koji nisu u stanju sami održavati i prenositi svoju kulturu.

Ta idealizirana dihotomija između "običnog puka" i "elite" ne može se primijeniti na Švicarsku. *Volkskultur* ne odvaja "obični puk" od "elite" nego pravi razliku između kulturnih praksi koje slijedom različitih povijesnih i političkih razloga imaju veliku simboličku i političku moć, i tradicija koje prakticiraju skupine koje takvu moć nemaju. Ipak, obje su skupine društveno izrazito diferencirane. Premda obje obuhvaćaju pripadnike svih društvenih slojeva, razlikuju se u političkim stavovima, načinima života, a prije svega u tome tvrde li, ili ne tvrde, da predstavljaju identitet, tradicije i

kulturu "prave" Švicarske. Stoga se granica zapravo nalazi između predstavnika folklornih i kulturnih organizacija – koji smatraju da im je dužnost održavati stare tradicije – i umjetnika koje ne podržavaju politički lobiji.

Tako u Švicarskoj konvencija postaje instrument za stabilizaciju aktualnih nejednakosti i pristranosti. Budući da se temelji na državnim mjerama, ona podupire trenutno dominantne snage, istodobno pokušavajući spriječiti razvoj novih. Konvencija se koristi kao potpora onim kulturnim tradicijama koje ne trebaju potporu jer su vezane uz dobro razvijene mreže i instrumente kroz koje funkcioniraju. Drugi su oblici od samog početka isključeni iz procesa implementacije politike. Najzad, konvencija ne prepoznaje pojedine oblike nematerijalne kulture, jer ih ni njihovi predstavnici niti politički akteri ne smatraju relevantnima za konvenciju, budući da se ne definiraju kao tradicijski, ukorijenjeni u određenoj zajednici ili kao specifično švicarski.

Posebno začuđuje uloga koju su znanosti o kulturi imale u ovom procesu političkog pregovaranja. Predstavnici različitih disciplina (folkloristike, antropologije, kulturalnih studija i dr.), koje imaju dugu tradiciju istraživanja kulturne politike i tradicije – načina razvoja tradicija, njihovog konstruiranja i prenošenja – praktično su bili isključeni iz rasprava. Oni koji su sudjelovali u ime "nositelja tradicije" ponajprije su bili predstavnici dobro povezanih organizacija poput onih aktivnih u jodlanju, hrvanju (*Schwingen*) i folklornim plesovima. Osim njih, sudjelovali su i umjetnici koji su iskazali velik interes za *Konvenciju o zaštiti i promicanju raznolikosti kulturnih izričaja* (UNESCO 2005), gotovo uvijek je spominjući kad bi se povela rasprava o konvenciji iz 2003. Smatrali su to prilikom za osnaživanje zakonskih odredbi vezanih uz autorska prava te su prepoznali zakonske mogućnosti koje bi spriječile neograničen pristup otvorenom tržištu, što bi, u njihovim očima, značilo prijetnju čitavim područjima djelovanja, poput filmske proizvodnje.

Za razliku od toga, predstavnici znanstvene zajednice sudjelovali su u nekim događanjima samo zato jer su bila javna, ali gotovo nikad nisu imali svojih predstavnika u pripremnim raspravama i među glavnim sudionicima javnih rasprava. Na taj je način ostala nepriznata činjenica da su sakupljanje, zaštita i istraživanje – aktivnosti koje su se u nekim slučajevima već dulje od sto godina provodile u različitim muzejima i znanstvenim

institucijama, a djelomice se i danas provode – omogućili samo postojanje dostupnih materijala i znanja o kulturnim oblicima. Primjerice, u dokumentima se ne navodi uloga lingvistike u istraživanju dijalekata i pripremi odgovarajućih rječnika, uloga glazbenih arhiva u posredovanju različitih podataka svim zainteresiranim pojedincima, kao ni uloga muzejskih zbirki koje sadrže izvore o različitim aspektima razvoja kulture.

Posebno upada u oči ponekad gotovo naivno shvaćanje kulture, koje ni na koji način ne uzima u obzir procese kojima se znanje prenosi, koristi i – o kojem god da je obliku riječ – uvijek eksploatira. To shvaćanje zasigurno nije posljedica UNESCO-ove konvencije, ali činjenica da ona naglašava ulogu "nositelja", ni ne spominjući one koji bi mogli imati refleksivnu ulogu, možda povećava njegov učinak. Na djelu je i negativan, a ponekad gotovo i agresivan stav prema znanstvenim mišljenjima. Pripadnici "skupine nositelja", koji se nisu htjeli baviti pitanjima stabilnosti i varijabilnosti, homogenosti i heterogenosti kulturnih tradicija ili pitanjima svojeg vlastitog jedinstva i otvorenosti, smatrali su da su znanstvenici ti koji žele uništiti drevne tradicije i prikazati ih u lošem svjetlu. Smatrali su ih "destruktivcima", ako ne i krajnjim nedomoljubima. UNESCO-ova konvencija jasno podupire percepciju nematerijalne kulture kao načina promicanja stabilnog i inkluzivnog identiteta, identiteta koji daje podršku i sigurnost jer ga se može nedvosmisleno pripisati i jer se zasniva na prirodnim razlikama, identiteta koji može izbjeći "nerazumne" zahtjeve koji proizlaze iz otvorenosti, procesualnosti i interkulturalnosti.

Pomalo autsajderska uloga znanstvenika nije novina u povijesti folkloristike u germanofonom svijetu. U raspravama od 1960-ih, folkloristi u Njemačkoj, Švicarskoj i Austriji, koji svoje područje uglavnom više nisu nazivali "folklorom", žestoko su kritizirali *Volk* i *Volkskultur* kao pojmove i sredstva nacionalističkih i rasističkih ideologija. Oni danas sebe smatraju manje agensima kulturne prakse ili sudionicima u raspravama o "javnom folkloru", a više kritičkim čuvarima. Ipak, posljedično se javlja i rizik da će biti isključeni iz odborâ koji kulturne koncepcije implementiraju u javne politike, kao što se vidi i iz primjera UNESCO-ove konvencije.

Proces ratifikacije u Švicarskoj je pokazao da vođe kulturnih politika kreću od koncepcije nematerijalne kulture koja je u velikoj mjeri usmjerena prema pojmu predindustrijskog, ruralnog, tradicijskog i statičnog *Volk-*

skultur kao pretpostavljenog prikaza švicarskog identiteta. Iz tog razloga kulturni izričaji i tradicije iz područja popularne kulture, i iz subkultura, kultura migranata ili transnacionalnih kultura do dandanas nisu naišli na velik interes.

Identitet, baština, globalizacija: koja je raznolikost poželjna?

Nematerijalna baština ne mora nužno biti povezana s nekom regionalno ili etnički određenom skupinom. Ipak, primjeri koje je do sada verificirao UNESCO pokazuju tendenciju da se podupiru oni oblici koji se mogu jasno locirati i posjetiti. *Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* ne sadrži smjernice o tome kako se nositi s transnacionalnom kulturnom baštinom ili mobilnim, migrantskim kulturama. A upravo te kulture igraju tako važnu ulogu u suvremenim društvima. Nedostaje i rasprava o pristupima istraživanju transnacionalizma, a koje je uglavnom fokusirano na veze što ih migranti uspostavljaju između različitih kultura u kojima žive, a uključuje i "procese putem kojih imigranti stvaraju i održavaju višestruke društvene odnose koji povezuju društvo njihova podrijetla i društvo u kojemu žive" (Basch, Schiller i Blanc 2000 [1994]:7; Hannerz 1996).

Nasuprot tomu, o odnosu između "globalne svijesti" (koja se vidi iz UNESCO-ovog pojma baštine) i lokalne kulture raspravlja se u nizu studija (Cleere 2001; Kearney 2009). Neki globalizaciju smatraju dobrodošlom prilikom, posebice za male starosjedilačke zajednice. Drugi autori u pojmu nematerijalne kulturne baštine vide "novo zlo" i prijetnju kulturnoj raznolikosti. Najgorljiviji kritičari u pojmu baštine ne vide ništa drugo do dominaciju hegemonijske zapadnjačke kulture (Hall 2005; Meyer-Rath 2007). Vrlo mali broj istraživača naglašava dijalektički kontekst u kojem se globalizacija pokazuje kao osnova za sve veću snagu i isticanje lokalnih partikularističkih stavova.

Još jedno pitanje koje se do sada u raspravi gotovo i nije spominjalo tiče se veze između kulturne raznolikosti i društvenih promjena. U konvenciji je naglašeno da je njezina namjera samo promicati nematerijalnu kulturnu baštinu koja nije u suprotnosti s "postojećim međunarodnim instrumen-

tima ljudskih prava, kao [ni s] potrebama uzajamnog poštivanja među zajednicama, skupinama i pojedincima i koja je u skladu s održivim razvojem" (UNESCO 2003b, čl. 2; vidi i Silverman i Ruggles 2007). Pozivanje na kulturnu raznolikost političke je naravi. Ono je nužno u suprotnosti s također političkim zahtjevom za priznavanjem ljudskih prava te univerzalnih normi i vrijednosti. Kulturne su prakse uvijek povezane s društvenim i ekonomskim strukturama, a samim time i s pitanjima društvenih normi i pravde. Ako bi ih netko želio štititi i promicati, morao bi, u načelu, štititi i socioekonomske temelje koji su uz njih vezani (Hertz i Gonseth 2008). Ali tako nešto se ni ne spominje u UNESCO-ovim dokumentima – i to s pravom. Kada bi se spomenulo, ono bi vjerojatno rezultiralo uspostavljanjem zaštićenih kulturnih područja kojima bi bio cilj zaštititi svakodnevni život, baš kao što se prirodnim rezervatima pokušava očuvati čitava flora i fauna nekog područja. Članove "zaštićenih" zajednica moralo bi se poticati da žive u skladu sa svojim sociokulturnim sustavom (npr. kastama) ili čak da se nastave baviti tradicijskim načinima rada, proizvodnje, trgovine i potrošnje. Ta je zamisao apsurdna u svijetu gdje su kapitalističke ekonomije globalno prisutne i sve dominantnije. Međutim, ona je problematična i s obzirom na stalne pozive na globalnu afirmaciju ljudskih prava. Mnogi su postojeći kulturni oblici, naime, nespojivi sa zahtjevima modernog pojma ljudskih prava. Ta se diskrepancija ne odnosi samo na tradicijske društvene oblike nego i na suvremenije oblike u kojima se diskriminacijska ponašanja glorificiraju ili trivijaliziraju, a rasizam, seksizam, dob, klasni sukobi i druge "nepopularne" ili "grube" društvene sile izražavaju kroz kulturu (Hertz i Gonseth 2008). Odvajanje kulturnih oblika od njihovih socioekonomskih okruženja smanjuje pak važnost tih kulturnih oblika. Oni više ne funkcioniraju kao dinamični dio svakodnevnog života. Umjesto toga, oni postaju muzeificirani i nefunkcionalni oblici. Za one koji ih prakticiraju oni nisu dijelom izgradnje identiteta premda možda imaju dodatnu turističku vrijednost.

Ta veza između društvenih sustava i kulturnih praksi jasno pokazuje zašto mogući nositelji tradicije i međunarodne kulturne organizacije ne moraju nužno imati istu perspektivu i zašto može doći do ozbiljnih sukoba. Dakako, ovdje se ne radi o zagovaranju zaštite kulturnih praksi koje su u suprotnosti s ljudskim pravima, ali valja imati na umu da se kulturna bašti-

na slijedom rečene političke dimenzije ne čuva zbog kulturne raznolikosti i čim veće autonomije i samoodređenja skupina uz koje se vezuje, nego ona podliježe drugoj logici – logici zakonitosti međunarodnih politika, koja može biti sasvim suprotna društvenoj logici tih zajednica.

Sirove, diskriminatorne, uvredljive ili pogrdne kulturne izričaje valja ozbiljno shvatiti kao iskaze društvenih granica ili područja sukoba – ozbiljno shvatiti ne u smislu njihova lakog prihvaćanja, nego u smislu kritičke analize. S obzirom na to, kultura ima ulogu koju uočava kulturno-antropološka perspektiva: kultura je sposobnost ljudi da se nose sa svojim svakodnevnim životima i da im daju značenje, što, dakako, može značiti i da će se pojaviti ideje i postavke koje su u suprotnosti s načelima ljudskih prava.

Promicanje i njegovanje neproblematičnih, tradicijskih oblika kulture također može odvraćati pozornost ljudi s društvenih kretanja, što može imati ozbiljne posljedice, jer im se na taj način prenosi slika idealnog svijeta i stabilne, ujedinjene zajednice, dok istodobno globalizacijski procesi mijenjaju društvo iz korijena i vode ga u brojne sukobe. Baštinske politike i programi stoga bi na neki način funkcionirali kao sedativ.

Mediji, mobilnost, utjelovljenje, izvedba

Ideja nematerijalne kulturne baštine implicitno priziva podjelu između "tradicijskih društava" i neodređenih drugih. To neimenovano nešto pojavljuje se kao suvremeno društvo, u kojem se znanja, prakse i predodžbe o svijetu više ne prenose usmeno s naraštaja na naraštaj, nego i na druge načine. Osim toga, uloga kulturne baštine predstavlja se na idealizirani način, pružajući pripadnicima zajednica "osjećaj identiteta i kontinuiteta te tako promiče poštivanje kulturne raznolikosti i ljudske kreativnosti" (UNESCO 2003b, čl. 2). U suvremenim društvima poput švicarskog, primjena politike nematerijalne kulturne baštine ovisi o sličnoj podjeli, podjeli kojom se još od početka moderne ere dijeli ruralno od urbanog, obično od elitnog, ručni rad od industrijskog. Pretpostavlja se da nematerijalna kulturna baština pripada isključivo prvom članu svakog od navedenih parova. Ali svi su ti faktori zapravo isprepleteni. Upravo je

moderno društvo bilo to koje je po prvi put stvorilo potrebu za tradicijom i usidrenjem u tradiciji, što je dovelo do nastanka svih onih organizacija kojima je cilj održati uz nju vezane kulturne oblike. Na taj je način stvorena i oblikovana predmoderna prošlost. Svijet tradicije i stabilnosti zadobiva svoje značajke samo kroz suvremeni, industrijalizirani, urbanizirani svijet, svijet preplavljen medijima, i on se jednostavno ne može zamisliti bez njega.

Analize *Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* trebale bi uzeti u obzir činjenicu da baština nije nešto što jednostavno postoji te da je očuvanje nekih kulturnih oblika posljedica sukoba oko kulturne nadmoći. Baština i pamćenje uvijek su povezani s gubitkom, prepuštanjem, nestankom i zaboravom. Oni su dio složenih društvenih procesa čiji je ishod uvijek posljedica moći i dominacije određenih skupina. UNESCO i infrastrukture koje su nastale na temelju njegovih konvencija mogu se ubrojiti u te sile. Različiti tijekovi pamćenja stapaju se u jedan tijek, koji pak diktira politička sila koja odlučuje što se zavređuje zvati baštinom, a što ne.

Za razliku od UNESCO-ove ideologije koja prednost daje lokalnosti, ukorijenjenosti i tradiciji, mnogi kulturni procesi u suvremenom društvu blisko su povezani s globalizacijom, mobilnošću, inovacijama i popularnom kulturom – ukratko s poviješću posljednjih nekoliko stoljeća. Te prakse također jasno udovoljavaju kriterijima oblikovanja tradicije kako ih shvaća UNESCO, ali ih se uglavnom ne zamjećuje. Čini se da se UNESCO-ova paradigma temelji na pretpostavkama da se prijenos informacija s naraštaja na naraštaj uglavnom odvija usmenim putem. Ipak, kulturne se oblike u visoko industrijaliziranim zemljama često ne može razumjeti a da se ne uključe i drugi mediji osim usmenosti, mediji koji već dulje vrijeme imaju ključnu ulogu (Kalay, Kvan i Affleck 2008). To se ne odnosi samo na stoljetne pisane tradicije nego i, prije svega, na brzi razvoj tehnoloških medija od kraja devetnaestog stoljeća. Kulturni se prijenos ne može shvatiti ako se ne uzme u obzir uloga kina, fonografa, radija, televizije, interneta i drugih izvedenih oblika i inačica, tj. medija koji nisu jednostrano pasivni, nego su u velikoj mjeri aktivni stvaratelji kulturnih praksi.

Prisutnost novih medija ne dovodi jednostavno do gubitka tradicije, kao što se to često tvrdi, nego može poslužiti kao izvor inspiracije i

revitalizacije. Ovisno o obliku, ti načini kulturnog prijenosa djeluju na različita osjetila povezujući npr. usmenost, vizualnost, tjelesnu osjetilnost, virtualnost itd. Kulturni posrednici uzimaju medijske proizvode (tekstove, audio i video snimke) i dalje ih razvijaju, a njihovi proizvodi tako postaju dijelom procesa u kojem se tijekovi tradicije nastavljaju i u kojem nastaju novi kulturni oblici. Danas internet i uz njega vezane digitalne tehnologije najjasnije pokazuju mogućnosti korištenja kulturnih medija.

U radu o reprodukciji umjetničkih djela Walter Benjamin je tvrdio da sve veća dostupnost kulturnih radova dovodi do neke vrste "demokratizacije" umjetnosti, ali ga je istodobno zabrinjavalo to da bi mehaničko reproduciranje i prenošenje moglo uništiti auru umjetničkih djela – njihovu značajku jedinstvenih entiteta (usp. Benjamin 2008). Taj se strah u nešto promijenjenom obliku javlja i u raspravama o kulturnoj baštini. Jedinstvenost i aura, a riječ je o pojmovima koji su usko povezani s traženjem izvorišta i korijena, služe kao filtri pomoću kojih se temeljem radikalne razlike između originala i kopije određuje ključna vrijednost kulturnih djela u vremenu i prostoru. Tako se definicija kulturne baštine blisko veže uz pojmove koji su od presudnog značenja u takozvanoj visokoj ili elitnoj kulturi. S druge strane, to odvajanje "originala" i "kopije" često nema mnogo smisla – kako u tradicijskim oblicima kulture koji se prenose usmenim putem, tako i u današnje doba reproduciranja na zahtjev, kopiranja i preuzimanja. Zbog svega toga, dubinska analiza uloge medija, prijenosa, uređivanja i sempliranja bila bi od pomoći za razumijevanje fenomena proizvodnje baštine, kao i za iznalaženje mogućnosti promocije i diseminacije usklađene s kriterijima i praksama skupina koje su nositelji baštine.[14]

Tijelo igra jednako važnu ulogu u prijenosu kulture. Za razliku od materijalne baštine koja se štiti u muzejima, nematerijalna se kulturna baština sastoji od manifestacija (znanja, vještina, izvedbi) koje su neraski-

[14] Fiona Cameron i Sarah Kenderline (2007) se na drugi način bave novim medijima i baštinom – naime pitaju se kako digitalne medije mogu koristiti institucije koje se bave kulturnom baštinom.

divo povezane s ljudima. Korištenjem naziva poput "živuće blago"[15] fizičko tijelo obrtnika ili umjetnika dobiva ulogu arhiva ili spremišta tradicijskog znanja – on ili ona postaje nekom vrstom repozitorija onog ugroženog nematerijalnog. Ovo je shvaćanje problematično ne samo zato što se pomoću njega vještine pojedinog obrtnika prikazuju kao "reprezentativne" za čitavu kulturnu zajednicu ili "kolektiv", nego i stoga što se kratkotrajne ljudske živote ne može trajno štititi. Osim toga, ljudi su i subjekti i objekti kulturnih tradicija. Oni nisu samo prenositelji, nego su i agensi vlastitih baštinskih praksi. Ono što nedostaje konvencijama jest upravo taj koncept svjesnog, refleksivnog subjekta. Umjesto toga, umjetnici se javljaju kao nositelji ili prenositelji tradicija ili se smatraju pasivnim medijima, odnosno društvenim slojem prijenosnika koji su lišeni vlastite volje, namjere ili kreativnosti. Ipak, praksa svakog pojedinca podrazumijeva i aktivno preispitivanje, kao što pretpostavlja i njegovu ili njezinu perspektivu (Kirshenblatt-Gimblett 2006).

Stoga se uloga pojedinca uvijek mora gledati iz perspektive aktivnog, izvedbenog subjekta. Uloge tijela, fizičke prakse i utjelovljenja u *Konvenciji za zaštitu nematerijalne kulturne baštine* obrazložene su na odveć jednostran način (Barba i Savarese 1991; Csordas 1999). Konvencija naglašava ulogu pojedinaca kao čuvara "repertoara", ali premalo se usredotočuje na izvedbu, odnosno, da tako kažemo, na to kako se taj repertoar održava i prenosi. Pojam izvedbe naglašava pitanja konteksta, namjere, resursa, konvencija i odnosa između društvenih aktera. Victor Turner uveo je termin "društvene drame" da bi istaknuo izvedbene aspekte ljudskog djelovanja te elemente igre i kreativnosti koje u njima susrećemo. Izvedbenošću se uzima u obzir intencionalnost i ekspresivnost ljudskog ponašanja (Grossegger 2005; Köpping 1998; Turner 1982, 1990). Ključni termini koji se koriste kod opisa izvedbi su "izričaj", "iskustvo" i "interpretacija", a oni kao da su u beskrajnoj petlji: izričaj nečega što su iskusili drugi, koji zatim interpretiraju to iskustvo, što dovodi do njegovog novog izričaja (Bell 2008; Hughes-

[15] Vidi UNESCO-ove *Smjernice za uspostavljanje sustava živućeg nacionalnog blaga*. Dokument je povezan sa stranicom na UNESCO-ovom portalu pod naslovom "Encouraging Transmission of ICH: Living Human Treasures", http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00061&lg=EN.

-Freeland 1998; Schechner i Appel 1990; Schieffelin 1996, 1998). Upravo je taj izvedbeni element ono po čemu se nositelji ljudske kulture razlikuju od uređaja za snimanje i sustava za dokumentaciju.

Tko ima moć?

Kako će izgledati nacionalne liste u velikoj je mjeri ostavljeno na odluku državama strankama. Odredbe *Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* tu su šture. Odgovarajući članak samo navodi da država može sastaviti jednu ili više listi "na način prilagođen vlastitoj situaciji". Liste se redovno ažuriraju, a svaka država dužna je podnijeti periodična izvješća s podacima o tim listama (UNESCO 2003b, čl. 12). Nadalje, svaka "država stranka nastoji osigurati najšire moguće sudjelovanje zajednica [i] skupina […] koje stvaraju, održavaju i prenose tu baštinu" (UNESCO 2003b, čl. 11, st. b; čl. 15).

U Švicarskoj u igru ulazi i načelo supsidijarnosti. Samo one političke odgovornosti koje se ne mogu obnašati na nižoj razini upućuju se na sljedeću višu razinu. Stoga su mnoga pitanja isprva odgovornost lokalnih općinskih vlasti koje neka područja prepuštaju kantonima koji zatim, ako je potrebno, neka područja prosljeđuju federalnoj vlasti. Kulturne su politike ponajprije u nadležnosti gradova i kantona, a federalna vlast igra važniju ulogu samo u nekoliko područja.

To znači da federalna vlast igra sekundarnu ulogu u promicanju kulture, kako financijski tako i sadržajno. Federalni ured za kulturu nadležan je za neka ključna pitanja u tom području – međunarodne odnose, švicarsku filmsku industriju, Nacionalnu knjižnicu, Nacionalni arhiv i Nacionalni muzej. Druga velika institucija, Pro Helvetia, kulturna zaklada koja se financira federalnim sredstvima, također podržava izvorno stvaralaštvo u području kazališta, plesa, vizualnih umjetnosti, glazbe i književnosti. No, golemi dio potpora za kulturu dolazi od kantona i gradova.

U tom federalnom sustavu zadatak inventarizacije nematerijalne kulture zajednički dijele konfederacija i kantoni. U priopćenju Federalnog vijeća, Parlamentu se predlaže sljedeća podjela: kantoni bi bili nadležni za sadržaj liste. Oni bi na temelju prijedloga nositelja nematerijalne kulturne baštine

identificirali i inventarizirali baštinu. Federalna bi vlada pak administrativno i tehnički podupirala kantone. Federalni ured za kulturu, kao nadležna ustanova, podupirao bi kantone u razvijanju jedinstvenih kriterija izbora. Izvješća kantona ujedinjavala bi se u takozvanu okvirnu listu, koja ne bi imala nikakvu pravnu vrijednost. Na taj bi način kantoni odlučivali koja kulturna područja zaslužuju da budu uvrštena na listu. Na taj način Federalna vlada, koja je imala vodeću ulogu u postupku ratifikacije (zato što su međunarodni ugovori u njezinoj nadležnosti), sada prepušta svoju ulogu kantonima.

Ipak, ne treba podcjenjivati ulogu Federalne vlade. U bliskoj suradnji sa Švicarskom komisijom za UNESCO, kantonskim vlastima i "nositeljima kulturne baštine", Federalni ured za kulturu određuje parametre buduće švicarske liste nematerijalne kulturne baštine. Istodobno, Vlada je svjesna da će u budućnosti svoju ulogu prepustiti drugima te priznaje da federalna politika ne može učinkovito djelovati na tom području. Stoga i stupanje na snagu UNESCO-ove *Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* mora koštati što je manje moguće. Konvencija omogućuje federalnim vlastima da ojačaju imidž kulturne raznolikosti koji je švicarska vlada oduvijek i promicala, i to bez velikih troškova. Zato je korisno konvenciju implementirati u suradnji s institucijama koje su se dokazale kao kooperativne i koje vjerojatno neće predlagati dodatne teme ili kulturna područja koja bi mogla rezultirati povećanjem troškova.

Takozvani proces konzultacija također je tipičan za švicarsku legislativnu proceduru, a njime se omogućuje da se sve zainteresirane strane, organizacije i pojedinci očituju o prijedlozima zakona. Prije ratifikacije dviju konvencija iz 2003. i 2005. održan je proces konzultacija. U njemu je sudjelovalo osamdesetak pojedinaca i organizacija, i gotovo su svi bili posve suglasni s time da Švicarska ratificira obje konvencije. Ali pogledamo li tko je sudjelovao u procesu konzultacija, vidjet ćemo da je riječ o uobičajenim političkim strankama i skupinama. Od kulturnih radnika, nekih stotinjak sudionika prisustvovalo je Danu UNESCO-ovih konvencija održanom 30. siječnja 2007. godine u Bernu. To su bili predstavnici Švicarske komisije za UNESCO, Traditions pour Demain (Tradicije za sutra), švicarskog ogranka Međunarodnog vijeća organizacija folklornih festivala i tradicijskih umjetnosti (CIOFF Switzerland), kao i Švicarske koalicije

za kulturnu raznolikost. Svi oni blisko surađuju sa švicarskim Forumom za nematerijalnu kulturnu baštinu.[16] Te su skupine pozdravile konvencije. Kao što smo već spomenuli, naziv samog događaja pridonio je tome da se mnogi koji se nisu smatrali predstavnicima onoga što se naziva *Volkskultur* na tom događaju uopće nisu ni pojavili.

Švicarci planiraju sastaviti listu i objaviti je u elektroničkom obliku. Vezano uz to javljaju se razna pitanja koja se tiču ustroja takve baze podataka, posebno s obzirom na to kako iznaći klasifikaciju koja bi odgovarala sasvim različitim područjima. Osim toga, kod inventarizacije i dokumentiranja kulturnih praksi, valja uzeti u obzir zaštitu autorskih i drugih prava. U vezi s time, konvencija nalaže da se ne može utjecati na postojeća prava i obveze (UNESCO 2003b, čl. 3, st. b).

Da bi se pripremila za navedeno, Federalna vlada je švicarskoj podružnici CIOFF-a, privatnoj organizaciji koja se uglavnom bavi organizacijom međunarodnih folklornih festivala,[17] dodijelila zadatak da napravi probnu bazu podataka. Odlaskom na početnu stranicu CIOFF-a, nakon što se "klikne" na programe, dolazi se do "Schweizerisches Inventar der überli-

[16] Švicarska koalicija za kulturnu raznolikost (http://www.coalitionsuisse.ch/) savez je udruga i bavi se širokim dijapazonom kulturnih aktivnosti, ali se gotovo ne dotiče pitanja same koncepcije nematerijalne kulture. Umjesto toga bavi se područjima na kojima je, prema njihovom mišljenju, kulturna raznolikost ugrožena. Drugim riječima, udruge u savezu ponajprije se bave UNESCO-ovom *Konvencijom o kulturnoj raznolikosti.* Švicarski Forum za nematerijalnu kulturnu baštinu osnovan je da bi podupro ratifikaciju UNESCO-ove *Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine*. U srpnju 2010. još nije imao vlastitu internetsku stranicu, nego se pojavljivao kao dio stranice Švicarske komisije za UNESCO i Švicarske koalicije za kulturnu raznolikost, http://www.unesco.ch/themen/immaterielleskulturerbe/das-schweizer-forum-fuer-das-immaterielle-kulturerbe.html; http://www.coalitionsuisse.ch/doss/pci/forum_pci_de.htm.

[17] Švicarska stranica CIOFF-a navodi da CIOFF ima sljedeće ciljeve: "Poticanje međunarodnog razumijevanja, posebice u području folklorne umjetnosti, s ciljem stvaranja kulture mira i nenasilja u skladu s UNESCO-ovim načelima. Promicanje znanja i poštivanja kultura i tradicija ljudi. Identificiranje, promicanje, popularizacija i očuvanje nematerijalne kulturne baštine. Suradnja s osobama, skupinama i nacionalnim i regionalnim udruženjima za folklornu umjetnost. Promicanje razmjene između folklornih skupina i njihovo predstavljanje tradicijske baštine Švicarske", http://www.cioff.ch/english/objectifs_Titre_E.html.

eferten Volkskultur". I tu opet nalazimo dobro nam poznati *Volkskultur* umjesto *nematerijalne kulture* premda na engleskoj verziji stranice piše "Swiss Inventory of Intangible Cultural Heritage" odnosno "Švicarski inventar nematerijalne kulturne baštine". Baza podataka ima prikladno ime *Edelweiss* (runolist), što je švicarski nacionalni cvijet koji simbolizira Alpe i koristi se uglavnom u turizmu. Šest fotografija ukrašava početnu stranicu, a svaka prikazuje ljude u tradicijskim narodnim nošnjama. Na stranici same baze podataka *Edelweiss* dočekuje nas sljedeći pozdrav: "Willkommen im schweizerischen Repertoire der immateriellen *Volkskultur*" (Dobrodošli na švicarsku listu nematerijalne kulturne baštine). Na ovoj se stranici baza podataka naziva "Das Repertoire der Traditionsträger", a na engleskom dijelu stranice "The Directory of the Actors of Cultural Heritage" odnosno "Imenik aktera kulturne baštine". On sadrži sljedećih devet vrsta izričaja: "glazbu, kazalište, regionalne običaje, pjevanje i jodlanje, ples, regionalne dijalekte, rukotvorine, kulinarstvo, narodne nošnje".[18]

Posebno je upadljiva kombinacija naziva koji opet povezuju *nematerijalno* s pojmom *Volkskultur* ili ga u potpunosti izbacuju. Nadalje, začuđuje i to da je riječ o "imeniku aktera kulturne baštine", što zapravo ne odgovara namjerama UNESCO-ove konvencije, kojoj je cilj inventarizirati kulturnu baštinu, ali ne i njezine nositelje. I najzad, valja zamijetiti da kategorije u bazi podataka odgovaraju različitim značenjskim razinama. Dok se "narodna nošnja" odnosi na ograničeno područje (a da ne spominjemo činjenicu da je ona dio materijalne kulture), izraz "običaji" odnosi se na općenitiju razinu. Druga područja kulturnog znanja – vezana uz tijelo, medicinu, prirodu, ili kozmologiju, transcendentalnost i religiju, uopće se ne spominju, premda su posebno zanimljiva u suvremenom društvu.[19] Radna skupina koja se sastoji od predstavnika federalnih i kantonskih vlasti kao i kulturnih organizacija sada radi na listi koja bi mogla poslužiti kao predložak za kantone.

Način na koji je do sada provođena UNESCO-ova *Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* u Švicarskoj uglavnom perpetuira shvaćanje

[18] Vidi http://www.cioff.ch/. Usp. www.edelweiss.cioff.ch.

[19] Usp. prethodnu bilješku.

nematerijalne kulture utemeljene na davnim, tradicijskim, uglavnom ruralnim tradicijama, a suprotstavljene razvoju suvremenog društva. Dok su se ljudi u devetnaestom stoljeću pribojavali prijetnji modernizacije, industrijalizacije i urbanizacije, danas su mnogi uvjereni da od sila globalizacije moramo očuvati, spašavati i štititi što god možemo. Opet smo skloni skupljanju i arhiviranju, ali se ovaj puta manje oslanjamo na muzeje i arhive, a više na digitalne baze podataka i liste.

Slijedom načina na koji se u konvenciji iz 2003. godine razumiju kultura i baština, u raspravama su zanemarena tri ključna elementa: 1) kulturni oblici koji su mobilni i transnacionalni (tj. ne pripadaju jasno jednoj etničkoj, nacionalnoj ili manjinskoj skupini), 2) medijski prijenos popularne kulture i 3) izvedbeni elementi kulture. Osim toga, kulturna raznolikost shvaća se kao pozitivna, prekrasna i odvojena od našeg radnog i svakodnevnog života. Na taj način kultura biva otrgnuta od svojih društvenih korijena. Posljedično su mnogi aktivni sudionici kulturnog života tek u minimalnoj mjeri uključeni, a mnogi se osjećaju izostavljenima zbog načina na koji se promiče konvencija.

O političkoj moći pojedinih državnih vlasti ovisit će što će biti uključeno u pojedine nacionalne liste. Zaštita koju bi valjalo pružiti raznolikosti lako postaje puki folklorizam ili, u ekstremnim slučajevima, način na koji se nepoželjne kulturne prakse diskreditiraju kao prakse koje su nedostojne zaštite. Barbara Kirshenblatt-Gimblett smatra da pojam baštine, budući da ističe predpolitičke kulturne veze između podnacionalnih skupina, slabi poveznice između nacionalnosti i građanstva, a pojačava veze s novonastajućim globalnim građanstvom i globalnom politikom (Kirshenblatt-Gimblett 2006:190-91). Ipak, u slučaju *Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* taj će razvoj događaja vjerojatno preduhitriti snažna uloga država stranaka. Baš suprotno namjeri konvencije, a zbog sudjelovanja država, podnacionalne, transnacionalne i dijasporske skupine uključene su u proces samo ako to nije u suprotnosti s ciljevima državne kulturne politike. Tvrdnja da konvencija ponajprije podupire skupine koje same sebe smatraju starosjedilačkima, usmjerenima na nasljeđe ili iskonskima, u većini slučajeva vjerojatno nije primjenjiva, barem ne u suvremenim zapadnim državama. U njihovom slučaju dugotrajni proces formiranja nacije i države znači da su takve skupine ili sasvim integrirane u državni

legitimacijski sustav te su postale dio nacionalnog identiteta i diskursa o tradiciji (a samim time i dio službenih kulturnih politika) ili su marginalizirane pa su stoga jedva i uzete u obzir u okvirima konvencije.

U zemlji kao što je Švicarska *Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* pruža financijski isplativu mogućnost samopredstavljanja kao pozitivnog vrednovanja kulture i kulturne raznolikosti, a da se pritom izbjegnu pitanja o cijelom nizu problema. To su, primjerice, neugodna pitanja vezana uz prijenos tradicija i pregovaranje o tradicijama, koja, zbog sve raznolikijeg, globaliziranog i migracijskog društva, ponekad dovode do nasilnih sukoba. Konvencija također pruža mogućnost da se vlastitim građanima predstavi slika tradicije i stabilnosti, a da se stranim turistima ponudi slika konzumacije kulture kao zabave. Ništa od navedenoga značajnije ne doprinosi shvaćanju da kultura u suvremenom društvu ima važnu ulogu u oblikovanju identiteta, društvenim promjenama i globalizaciji, niti odaje priznanje važnosti kulture u tom kontekstu.

Ako se navedeni trendovi nastave, proces koji je započela UNESCO-ova *Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* dovest će do stvaranja izoliranih, imobiliziranih, ali "zgodnih" nematerijalnih kulturnih oblika koji će postati popularne turističke atrakcije. No ti oblici imaju malo veze s načinima života stvarnih zajednica. Umjesto toga, nematerijalna će kultura postati jednako dekontekstualizirana kao i predmeti materijalne kulture koje u našim muzejima izlažemo u staklenim vitrinama.

Preveo: Mateusz-Milan Stanojević

Literatura:

Abu-Lughod, Lila. 1991. "Writing Against Culture". U *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Richard G. Fox, ur. Santa Fe: School of American Research Press, 137-162.

Aikawa, Noriko. 2004. "An Historical Overview of the Preparation of the UNESCO International Convention for the Safeguarding of Intangible Heritage". *Museum International* 56/1-2:137-149.

Allolio-Näcke, Lars, Britta Kalscheuer i Arne Manzeschke, ur. 2005. *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*. Frankfurt: Campus.

Antonietti, Thomas, Bruno Meier i Katrin Rieder, ur. 2008. *Rückkehr in die Gegenwart. Volkskultur in der Schweiz*. Baden: Hier und Jetzt.

Aplin, Grame. 2002. *Heritage. Identification, Conservation, and Management*. South Melbourne: Oxford University Press.

Appadurai, Arjun, ur. 1986. *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Assmann, Aleida. 1999. *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer*. Köln: Böhlau.

Assmann, Aleida. 2009. *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. Munich: Beck.

Barba, Eugenio i Nicola Savarese, ur. 1991. *The Secret Art of the Performer. A Dictionary of Theatre Anthropology*. London: Routledge.

Basch, Linda, Nina Glick Schiller i Cristina Szanton Blanc. 2000 [1994]. *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. New York: Routledge.

Bausinger, Hermann. 1999 [1971]. *Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde. = 2002. *Etnologija. Od istraživanja starine do kulturologije.* Beograd: XX vek. Prevela Aleksandra Bajazetov--Vučen.

Bell, Elisabeth. 2008. *Theories of Performance*. Los Angeles: Sage.

Bellwald, Werner. 1997. *Zur Konstruktion von Heimat. Die Entdeckung lokaler "Volkskultur" und ihr Aufstieg in die nationale Symbolkultur. Die Beispiele Hérens und Lötschen (Schweiz)*. Sitten: Walliser Kantonsmuseum.

Bendix, Regina. 1997. *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*. Madison: University of Wisconsin Press.

Bendix, Regina. 2007. "Kulturelles Erbe zwischen Wirtschaft und Politik. Ein Ausblick". U *Prädikat "HERITAGE". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen.* Dorothee Hemme, Markus Tauschek i Regina Bendix, ur. Berlin: LIT Verlag, 337-356.

Bendix, Regina. 2009. "Heritage between Economy and Politics. An Assessment from the Perspective of Cultural Anthropology". U *Intangible Heritage*. Laurajane Smith i Natsuko Akagawa, ur. New York: Routledge, 253-269.

Benjamin, Walter. 2008. *The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility, and Other Writings on Media*. Michael W. Jennings, Brigid Doherty i Thomas Y. Levin, ur. Cambridge: Harvard University Press. = 2006. "Umjetničko djelo u razdoblju tehničke reprodukcije". *Život umjetnosti* 78-79:22-32. Prevela Snježka Knežević.

Berg, Eberhard i Martin Fuchs. 1999. *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation.* Frankfurt: Suhrkamp.

Blake, Janet. 2002. *Developing a New Standard-setting Instrument for the Safeguarding of Intangible Heritage. Elements for Consideration.* Document CLT-2001/WS/8 Rev. http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001237/123744E.pdf.

Bortolotto, Chiara. 2007. "From Objects to Processes. UNESCO's Intangible Cultural Heritage". *Journal of Museum Ethnography* 19:21-33.

Brednich, Rolf Wilhelm, ur. 2001. *Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*. Berlin: Reimer.

Byrne, Denis. 2009. "A Critique of Unfeeling Heritage". U *Intangible Heritage*. Laurajane Smith i Natsuko Akagawa, ur. New York: Routledge, 229-252.

Cameron, Fiona i Sarah Kenderline, ur. 2007. *Theorizing Digital Cultural Heritage. A Critical Discourse*. Cambridge: MIT Press.

Cleere, Henry. 2001. "The Uneasy Bedfellows. Universality and Cultural Heritage". U *Destruction and Conservation of Cultural Property*. Robert Layton, Peter G. Stone i Julian Thomas, ur. London: Routledge, 22-29.

Clifford, James i George E. Marcus, ur. 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley i Los Angeles: University of California Press.

Csordas, Thomas J. 1999. "The Body's Career in Anthropology". U *Anthropological Theory Today*. Henrietta L. Moore, ur. Cambridge: Polity Press, 172-205.

Deacon, Harriet, Luvuyo Dondolo, Mbulelo Mrubata i Sandra Prosalendis. 2004. *The Subtle Power of Intangible Heritage. Legal and Financial Instruments for Safeguarding Intangible Heritage*. Capetown: HSRC Publishers.

Di Giovine, Michael A. 2009. *The Heritage-scape. UNESCO, World Heritage, and Tourism*. Lanham: Lexington Books.

Duvignaud, Jean, Javier Perez de Cuellar, François-Pierre Le Scouarnec et al. 2004. *Le patrimoine culturel immaterial. Les enjeux, les problématiques, les pratiques.* Paris: Babel, Maison des cultures du monde.

Gerndt, Helge, ur. 1987. *Volkskunde und Nationalsozialismus. Referate und Diskussionen einer Tagung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde*. Munich: Münchner Vereinigung für Volkskunde.

Gradis, Diego. 2008. "Une mission en Suisse pour les acteurs du patrimoine vivant". *Bulletin der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften (SAGW)* 2:28-29.

Grossegger, Elisabeth. 2005. "Intangible Cultural Heritage – Theaterlandschaft Repertoiretheater. Repräsentation, kulturelle Vielfalt und Identität". U *Kulturerbe als soziokulturelle Praxis*. Moritz Csáky i Monika Sommer, ur. Innsbruck: StudienVerlag, 85-96.

Hafstein, Valdimar. 2009. "Intangible Heritage as a List. From Masterpieces to Representation". U *Intangible Heritage*. Laurajane Smith i Natsuko Akagawa, ur. New York: Routledge, 93-111.

Hall, Stuart. 2005. "Whose Heritage? Unsettling 'the Heritage', Re-imagining the Post-nation". U *The Politics of Heritage. The Legacies of "Race"*. Jo Littler i Roshi Naidoo, ur. London: Routledge, 23-35.

Hannerz, Ulf. 1992. *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.

Hannerz, Ulf. 1995. "'Kultur' in einer vernetzten Welt. Zur Revision eines ethnologischen Begriffes". U *Kulturen – Identitäte – Diskurse. Perspektiven europäischer Ethnologie*. Wolfgang Kaschuba, ur. Berlin: Akademie Verlag, 64-84.

Hannerz, Ulf. 1996. *Transnational Connections. Culture, People, Places*. New York: Routledge.

Hannerz, Ulf. 2009. "Flows, Boundaries, and Hybrids. Keywords in Transnational Anthropology". Transnational Communities Programme. Working Papers, WPTC-2K-02. http://www.transcomm.ox.ac.uk/working_papers.htm.

Harvey, David C. 2001. "Heritage Pasts and Heritage Presents. Temporality, Meaning, and the Scope of Heritage Studies". *International Journal of Heritage Studies* 7:319-338.

Hemme, Dorothee, Markus Tauschek i Regina Bendix, ur. 2007. *Prädikat "HERITAGE". Wertschöpfungen und kulturelle Ressourcen*. Berlin: LIT Verlag.

Hertz, Ellen i Marc-Olivier Gonseth. 2008. "Quelques réflexions anthropologiques sur un territoire émergent". *Bulletin de l'Académie Suisse des sciences humaines et sociales (ASSH)* 2:38-41.

Hobsbawm, Eric i Terence Ranger, ur. 1983. *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press. = 2002. *Izmišljanje tradicije.* Beograd: XX vek. Prevele Slobodanka Glišić i Mladena Prelić.

Hörning, Karl H. i Julia Reuter, ur. 2004. *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis.* Bielefeld: Transcript.

Hughes-Freeland, Felicia. 1998. "Introduction". U *Ritual, Performance, Media*. Felicia Hughes-Freeland, ur. London: Routledge, 1-28.

Hymes, Dell, ur. 1974. *Reinventing Anthropology*. New York: Vintage Books.

Institut nationale du patrimoine (INP). 2007. "Le patrimoine culturel immatériel de l'Europe. Inventer son inventaire". *Les publications électroniques. Actes de colloques*. http://www.inp.fr/index.php/fr/mediatheque_numerique/les_publications_electroniques/actes_de_colloques.

Johler, Reinhard. 2002. "The EU as Manufacturer of Tradition and Cultural Heritage". U *Culture and Economy. Contemporary Perspectives*. Ulrich Kockel, ur. Aldershot: Ashgate, 221-230.

Kalay, Yehuda E., Thomas Kvan i Janice Affleck. 2008. *New Heritage. New Media and Cultural Heritage.* New York: Routledge.

Kaschuba, Wolfgang. 2003. *Einführung in die Europäische Ethnologie*. Munich: Beck.

Kearney, Amanda. 2009. "Intangible Heritage. Global Awareness and Local Interest". U *Intangible Heritage*. Laurajane Smith i Natsuko Akagawa, ur. New York: Routledge, 209-225.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 2004a. "From Ethnology to Heritage. The Role of the Museum". SIEF plenarno predavanje, Marseille, 28. travnja. http://www.nyu.edu/classes/bkg/web/SIEF.pdf.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 2004b. "Intangible Heritage as Metacultural Production". *Museum International* 56/1-2:52-65. = dijelom u ovom zborniku.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 2006. "World Heritage and Cultural Economics". U *Museum Frictions. Public Cultures/Global Transformations*. Ivan Karp, Corinne A. Kratz, Lynn Szwaja, Tomas Ybarra-Frausto, Gustavo Buntinx, Barbara Kirshenblatt-Gimblett i Ciraj Rassool, ur. Durham: Duke University Press, 161-202. = u ovom zborniku.

Klamer, Arjo. 2004. "Cultural Goods Are Good For More Than Their Economic Value". U *Culture and Public Action*. Vijayendra Rao i Michael Walton, ur. Stanford: Stanford University Press, 139-162.

Kockel, Ullrich i Máiréad Nic Craith, ur. 2007. *Cultural Heritages as Reflexive Traditions*. New York: Palgrave Macmillan.

Köpping, Klaus Peter. 1998. "Inszenierung und Transgression in Ritual and Theater. Grenzprobleme der performativen Ethnologie". U *Ethnologie und Inszenierung. Ansätze zur Theaterethnologie*. Bettina E. Schmidt i Mark Münzel, ur. Marburg: Curupira, 45-86.

Köstlin, Konrad. 1984. "Zur Wiederkehr der Volkskultur. Der neue Umgang mit einem alten Begriff". *Ethnologia Europaea* 14:25-31.

Köstlin, Konrad. 1995. "Volkskultur und Moderne". *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 49/98:91-94.

Kramer, Karl S. 1962. "Zum Verhältnis von Mensch und Ding. Probleme der volkskundlichen Terminologie". *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 58:91-101.

Kramer, Karl S. 1969. "'Materielle' und 'geistige' Volkskultur". *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde,* 80-85.

Kramer, Karl S. 1995. "Dingdeutsamkeit. Zur Geschichte des Begriffes und seines Inhaltes". *Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums*, 22-32.

Latour, Bruno. 1995. *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Berlin: Akademie Verlag. = 2005. *Nikad nismo bili moderni. Ogledi iz simetrične antropologije.* Zagreb: Arkzin i AIIR. Prevela Jagoda Milinković.

Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Leimgruber, Walter. 2008. "Was ist immaterielles Kulturerbe?" *Bulletin der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften (SAGW)* 2:24-25.

Lindner, Rolf. 1998. "Die Idee des Authentischen". *Kuckuck* 1:58-61.

Meyer-Rath, Anne. 2007. "Zeit-nah, Welt-fern? Paradoxien in der Prädikatisierung von immateriellem Kulturerbe". U *Prädikat "HERITAGE". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen.* Dorothee Hemme, Markus Tauschek i Regina Bendix, ur. Berlin: LIT Verlag, 147-176.

Munjeri, Dawson. 2000. "Intangible Heritage in Africa. Could it be a Case of 'Much Ado about Nothing'?" *ICOMOS Newsletter* 2:7-9.

Munjeri, Dawson. 2004. "Tangible and Intangible Heritage. From Difference to Convergence". *Museum International* 56/1-2:12-20.

Oehme, Karoline. 2008. "'Das isch Volksmusigg'. Vom Aushandeln und Verhandeln musikalischer Werte". U *Rückkehr in die Gegenwart. Volkskultur in der Schweiz*. Thomas Antonietti, Bruno Meier i Katrin Rieder, ur. Baden: Hier und Jetzt, 72-83.

Oehme, Karoline. 2009. "Transalpin und bodenständig. Das internationale Musikfestival 'Alpentöne' bringt Volksmusik zwischen Innovation und Tradition auf die Bühne". http://www.uni-bamberg.de/?id=24233.

Peckham, Robert Shannon, ur. 2003. *Rethinking Heritage. Cultures and Politics in Europe.* London: I.B. Taurus.

Ringli, Dieter. 2006. *Schweizer Volksmusik. Von den Anfängen bis zur Gegenwart.* Altdorf: Mülirad.

Risi, Marius. 2003. *Alltag und Fest in der Schweiz. Eine kleine Volkskunde des kulturellen Wandels.* Zürich: Pro Helvetia.

Risi, Marius. 2006. "Von der Volkskultur zur 'Volkskultur'. Die Karriere eines Begriffs". *Passagen* 42:2-5.

Risi, Marius. 2008. "Wie die Kultur zum Volk kam. Zur Entstehung und Entfaltung des Volkskultur-Begriffs". U *Rückkehr in die Gegenwart. Volkskultur in der Schweiz*. Thomas Antonietti, Bruno Meier i Katrin Rieder, ur. Baden: Hier und Jetzt, 14-19.

Schechner, Richard i Willa Appel. 1990. "Introduction". U *By Means of Performance. Intercultural Studies of Theatre and Ritual*. Richard Schechner i Willa Appel, ur. Cambridge: Cambridge University Press, 1-7.

Schieffelin, Edward L. 1996. "On Failure and Performance. Throwing the Medium out of the Seance". U *The Performance of Healing*. Carol Ladermann i Martina Roseman, ur. London: Routledge, 59-89.

Schieffelin, Edward L. 1998. "Problematizing Performance". U *Ritual, Performance, Media*. Felicia Hughes-Freeland, ur. London: Routledge, 194-207.

Schneider, Ingo. 2005. "Zur Semantik des kulturellen Erbes. Mehr Fragen als Antworten". *Bricolage. Innsbrucker Zeitschrift für Europäische Ethnologie* 252/3:37-51.

Seidenspinner, Wolfgang. 2006. "Authentizität. Kulturanthropologisch-erinnerungskundliche Annäherungen an ein zentrales Wissenschaftskonzept im Blick auf das Weltkulturerbe". *Volkskunde Rheinland-Pfalz* 20:5-39.

Silverman, Helaine i D. Fairchild Ruggles, ur. 2007. *Cultural Heritage and Human Rights*. New York: Springer.

Skounti, Ahmed. 2009. "The Authentic Illusion. Humanity's Intangible Cultural Heritage. The Moroccan Experience". U *Intangible Heritage*. Laurajane Smith i Natsuko Akagawa, ur. New York: Routledge, 74-92.

Smith, Laurajane i Natsuko Akagawa, ur. 2009. *Intangible Heritage*. New York: Routledge.

Tauschek, Markus. 2007. "'Plus oultre' – Welterbe und kein Ende? Zum Beispiel Binche". U *Prädikat "HERITAGE". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen.* Dorothee Hemme, Markus Tauschek i Regina Bendix, ur. Berlin: LIT Verlag, 197-224.

Turner, Victor W. 1982. *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. New York: Performing Arts Journal Publications.

Turner, Victor W. 1990. "Are there Universals of Performance in Myth, Ritual, and Drama?" U *By Means of Performance. Intercultural Studies of Theatre and Ritual*. Richard Schechner i Willa Appel, ur. Cambridge: Cambridge University Press, 8-18.

Turtinen, Jan. 2000. "Globalising Heritage. On UNESCO and the Transnational Construction of a World Heritage". Stockholm Center for Organizational Research. Rapportserie 12.

Tylor, Edward B. 1924 [1871]. *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. New York: Brentano's.

UNESCO. 1982. "Mexico City Declaration on Cultural Policies". *World Conference on Cultural Policies*, Mexico City, 26. srpnja – 6. kolovoza. http://portal.unesco.org/culture/en/files/12762/11295421661mexico_en.pdf/mexico_en.pdf.

UNESCO. 1989. *Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore*. http://unesdoc.unesco.org/images/0008/000846/084696e.pdf.

UNESCO. 2001. *Report on the Preliminary Study on the Advisability of Regulating Internationally, through a new Standard-setting Instrument, the Protection of Traditional Culture and Folklore*. http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001225/122585e.pdf.

UNESCO. 2003a. *Consolidated Preliminary Draft Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001302/130283e.pdf.

UNESCO. 2003b. *Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage*. http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00006. = usp. 2005. *Zakon o potvrđivanju Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine. http://narodne-novine.nn.hr/clanci/medunarodni/327387.html.*

UNESCO. 2004. *The Yamato Declaration on Integrated Approaches for Safeguarding Tangible and Intangible Cultural Heritage*. http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001376/137634e.pdf.

UNESCO. 2005. *Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions*. http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001429/142919e.pdf. = 2006. *Zakon o potvrđivanju konvencije o zaštiti i promicanju raznolikosti kulturnih izričaja*. http://narodne-novine.nn.hr/clanci/medunarodni/327011.html.

van Zanten, Wim. 2004. "Constructing a New Terminology for Intangible Cultural Heritage". *Museum International* 56/1-2:36-44.

Warneken, Bernd Jürgen. 2000. "Zum Kulturbegriff der Empirischen Kulturwissenschaft". *Kultur. Ein interdisziplinäres Kolloquium zur Begrifflichkeit*. Siegfried Fröhlich, ur. Halle (Saale): Landesamt für Archäologie, 207-213.

Weigelt, Frank André. 2008. *Cultural Property and Cultural Heritage. A Comparative Ethnological Analysis of International UNESCO Concepts*. Saarbrücken: Verlag Dr. Müller.

Welz, Gisela. 2004. "Transnational Cultures and Multiple Modernities. Anthropology's Encounter with Globalization". U *"Between Worlds". The Legacy of Edward Said*. Günter H. Lenz, Gesa Mackenthun i Holger Rossow, ur. *ZAA Quarterly* 52/4:409-422.

Wimmer, Andreas. 1996. "Kultur. Zur Reformulierung eines sozialanthropologischen Grundbegriffs". *Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 48:401-425.

Walter Leimgruber radi na Odjelu za kulturnu antropologiju i europsku etnologiju Sveučilišta u Baselu. Bavi se vizualnom antropologijom, migracijama, materijalnom kulturom te društvenim integracijama i isključenjima. Uredio je nekoliko zbornika iz područja etnologije i kulturne antropologije. Leimgruber u ovom članku, prvotno objavljenom 2010. godine u časopisu *Journal of Folklore Research,* na primjeru švicarske ratifikacije *Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* pokazuje kako i s kojim kulturnim, društvenim, političkim i ekonomskim ishodištima i ishodima različite organizacije definiraju kulturu i s njom povezane pojmove, poput tradicijske kulture, nematerijalne baštine i sl.

MARKUS TAUSCHEK

Vlasništvo nad kulturnim dobrom kao strategija: karneval u Bincheu, stvaranje kulturne baštine i kulturnog dobra

U kolovozu 1992. godine jedna bivša stanovnica malog belgijskog gradića Binchea napisala je bijesno pismo gradonačelniku toga grada.[1] Uz pismo je priložila reklamu u kojoj Belgijski autoklub najavljuje održavanje svog godišnjeg karnevala 15. kolovoza. Pod sloganom "svi su dobro došli", a da bi se pobudio što veći interes, reklama je istaknula posebnu atrakciju: dolazak autentičnih *Gilles de Binche* – najpoznatije karnevalske skupine u Belgiji. Ta je najava razbjesnila autoricu pisma: "Godinama sam živjela u Ulici Bossart u Bincheu, moja su djeca rođena u Bincheu i doista nas je razljutila ova netočna reklama. U privitku šaljem reklamu na nizozemskom, u slučaju da odlučite pokrenuti tužbu."[2] Pismo je naišlo na plodno tlo: nije prošlo ni tjedan dana, a Martine Antoine, tajnica karnevalske udruge u Bincheu, već je odaslala odgovor u kojem se autorici pisma zahvalila na trudu da se održi dobra reputacija karnevala.

Dakle, čak i mnogo prije 2003. godine, kada je UNESCO-ov međunarodni žiri proglasio karneval u Bincheu remek-djelom usmene i nema-

[1] Puno hvala Regini Bendix, Valdimaru Hafsteinu i anonimnim recenzentima za konstruktivne komentare koji su mi mnogo pomogli.

[2] Pismo gospođe Hocquet-Charlet gradonačelniku Binchea, 13. kolovoza 1992. godine (Arhiv udruge Carnaval de Binche). Grad Binche nalazi se oko šezdeset kilometara južno od Bruxellesa, u provinciji Hainaut, te je dio francuskog govornog područja (Valonije) u federalnoj državi Belgiji. U gradu živi oko devet i pol tisuća stanovnika, a zajedno s okolnim selima ukupni je broj stanovnika oko trideset i dvije tisuće.

terijalne baštine čovječanstva, građani Binchea slavili su svoju godišnju predkorizmenu svetkovinu kao jedinstven karneval. UNESCO-ov međunarodni žiri istaknuo je dugovječnost karnevala kao i kontinuitet njegove izvedbene dimenzije. Nevladine udruge koje su ga procjenjivale – Conseil International pour la Musique Traditionnelle i Conseil International de la Philosophie et des Sciences Humaines – isticale su korištenje tradicijskih tehnika i rukotvorstva te odbijanje bilo kakve komercijalne eksploatacije karnevala. Kulminacija karnevala događa se u trodnevnom razdoblju prije Pokladnog utorka. Lokalni akteri, koji su organizirani u različita društva (*sociétés*), na Pokladnu nedjelju predstavljaju svoje raskošne, šarene, maštovite kostime. U ponedjeljak prije Pokladnog utorka mjesna je omladina zadužena za pripremu zabave u kojoj djeca i mladi, uz pratnju vergla, plešu od kafića do kafića, pri čemu ih posipaju gomilama konfeta. Tek se na Pokladni utorak pokladari iz Binchea pretvaraju u najtradicionalniji lik, tzv. *Gille*. Kostimi *Gilleova* ispunjeni su slamom, a ukrašeni su filcanim zvijezdama, lavovima i krunama. Mnogo prije svanuća koreografiju karnevala otvara *ramassage*, kada se po svakog *Gillea* ide u njegovu kuću. Pravilo je da se nijedan *Gille* ne smije kretati bez bubnjara, pa su ulice ispunjene skupinama *Gilleova* u pratnji bubnjara koji izvode svoj repertoar *airs de Gille*. Izvedba se sastoji od različitih tradicijskih elemenata: oko deset sati ujutro, *Gilleovi* stavljaju svoje voštane maske, po prvi i jedini put tijekom dana. Svaka se skupina kreće prema središnjem trgu u Bincheu gdje plešu *rondeau*. Nakon kratke stanke za ručak, skupine se okupljaju u veliku povorku. Skupine glazbenika, koje se sastoje od bubnjara i limene glazbe, prave paklensku buku, a neki od *Gilleova* nose ogromne šešire načinjene od mnoštva nojevih pera. Navečer se održava još jedna povorka, a popratni raskošni vatromet jedno je od posebno dojmljivih vizualnih obilježja karnevala (usp. Revelard 2002).

Registrirana udruga Carnaval de Binche zaštitila je izraze *Carnaval de Binche* i *Gille de Binche* te njihov figurativni znak pri uredu za patente za Benelux u Bruxellesu još 1985. godine. Zahvaljujući tom pravnom sredstvu, udruga se mogla učinkovito boriti protiv zloporaba.[3]

[3] Pismo Martine Antoine gospođi Hocquet-Charlet, 19. kolovoza 1992. godine (Arhiv udruge Carnaval de Binche).

Ranije spomenuto pismo iz 1992. godine potaknulo je predsjednika karnevalske udruge da kontaktira Michela van Malderena, zastupnika za patente u Bruxellesu. Zanimalo ga je kako se u budućnosti najbolje mogu spriječiti zloporabe zaštićenog naziva. Pravnik je u svom detaljnom odgovoru predložio da sustavno bilježe svaku potencijalnu zloporabu naziva. Ipak, naglasio je da će biti teško dokazati, a samim time i pravno obrazložiti da je zloporaba naziva dovela do ekonomskih gubitaka. Malderen je svoje pismo završio sljedećim savjetom: valja kontaktirati odgovorne osobe i inzistirati na povlačenju reklame. Kasnije sam u razgovoru saznao da je krivac, Belgijski autoklub, priznao svoju pogrešku: posebna atrakcija nisu trebali biti pravi *Gilleovi* iz Binchea nego *Gilleovi* iz grada Managea.[4]

Slučaj iz Binchea pokazuje kako je godišnji običaj pretvoren u resurs te kako zajednica traži isključiva prava na korištenje toga resursa, kao i na njegovu interpretaciju (usp. Coombe 1998). Zajednica brendira svoje kulturno dobro, u ovom slučaju karneval u Bincheu. Tijekom duge povijesti institucionalizacije i birokratizacije karnevala, zajednica je utemeljila pravnu osobu – karnevalsku udrugu – koja je uvela posebne pravne mjere da bi karneval zaštitila od imitacija i ekonomske eksploatacije. To ukazuje na paradigmatski pomak u odnosu prema kulturi, koji je Georgea Yúdicea potaknuo da se upita "kako je došlo do toga da je shvaćanje kulture kao podesnog sredstva za ostvarivanje nekog cilja dobilo legitimitet i zamijenilo, odnosno obuhvatilo, druga shvaćanja kulture?" (Yúdice 2003:1). Yúdice kulturu vidi kao sredstvo za rješavanje ekonomskih i političkih problema. Kulturu smatra usporedivom s prirodnim resursima i njihovom iskoristivošću. U globaliziranom svijetu pojam kulture kao moćnog resursa može imati dalekosežne posljedice. To je osobito vidljivo u situacijama kada se specifični ciljevi međunarodnih institucija koje se bave kulturom, poput UNESCO-a, koriste u političke i ekonomske svrhe, čime se kultura komodificira.

Analiza procesa procjene i valorizacije lokalne kulturne prakse, kako ih naziva Barbara Kirshenblatt-Gimblett (2006:193), pomaže pri rekon-

[4] Pismo Michela Van Malderena udruzi Carnaval de Binche, 1. rujna 1992. godine (Arhiv udruge Carnaval de Binche).

strukciji povijesti duhovnih i materijalnih dimenzija vlasništva nad kulturnim dobrom kao diskurzivne prakse i kao strategije: koji su akteri svoje opredmećene tradicije nazvali kulturnim dobrom; s kojom su konkretnom zajednicom povezali tu tradiciju i koje su okolnosti pritom uzeli u obzir; kakav je bio tijek pregovora o granicama i mogućnostima pristupa lokalnom resursu; koji su lokalni akteri prisvojili prava korištenja lokalnog kulturnog resursa? Da bih odgovorio na ta pitanja, koristim se definicijom prema kojoj je vlasništvo nad kulturnim dobrom kulturna praksa koja regulira odnos između pojedinih aktera, odnosno skupina aktera i predmeta, kulturnih izvedbi ili lokalnog znanja (usp. Hann 1998; Huber 2005:43). Poimajući dobro odnosno vlasništvo kao diskurzivno oblikovani proces, ova definicija pridaje antropološku i povijesnu dimenziju suvremenim diskursima autorstva i diskursima vlasništva nad znanjem, kulturnim praksama i folklorom. Kada vlasništvo nad kulturnim dobrom definiramo kao kulturnu praksu, ističemo dinamičnost toga pojma, što nam omogućuje da se usredotočimo na konkretne aktere koji stvaraju vlastite (refleksivne) interpretacije vlasništva nad kulturnim dobrom i koji to dobro koriste na sebi svojstvene načine.

Postoji razlika između lokalnih praksi vezanih uz kulturna dobra i pravnih ili znanstvenih pristupa kulturnoj baštini ili kulturnim dobrima (Tschofen 2007:21). Čak i prije nego što je pojam vlasništva nad kulturnim dobrom zadobio obilježja moćnog koncepta na nacionalnoj i međunarodnoj političkoj sceni, lokalni su akteri u Bincheu radili na strategijama kojima je cilj bio lokalne tradicije označiti kao jedinstvene i isključivo njihove, tj. kao dobra u vlasništvu njihove lokalne zajednice. Stoga analiza stvaranja kulturnog dobra mora odražavati dvije dimenzije: vlasništvo nad kulturnim dobrom kao pojam, odnosno paradigmu u političkom ili znanstvenom smislu i vlasništvo nad kulturnim dobrom kao diskurzivnu strategiju i praksu.

Na temelju belgijskog primjera, u lokalnim se pretečama procesa stvaranja baštine mogu uočiti strategije zaštite koje su oblikovale okvir unutar kojega danas djeluje globalni režim kulturnih dobara (usp. Tschofen 2007; Bendix 2007; Brown 2005). Djelovanjem međunarodnih organizacija poput UNESCO-a i WIPO-a (Svjetska organizacija za intelektualno vlasništvo) zaštita kulturnih dobara podignuta je na novu razinu (usp.

Kirshenblatt-Gimblett 2006; Hafstein 2004a:301; Brown 1998). Međutim, da se u refleksivnim društvima mogu javiti pokušaji da se lokalne značajke obilježe kao resurs, poznato je još od razdoblja "izmišljanja tradicija" u devetnaestom stoljeću (Hobsbawm i Ranger 1983; Noyes 2007). Traganje za egzotičnim iskustvima i korištenje tradicije kao resursa nije počelo tek s pojavom globalne ekonomije, kao što to tvrdi Yúdice (2003). Međutim, međunarodna nastojanja da se zaštite kulturna dobra otvaraju i nove rasprave, primjerice o tome tko smije koristiti lokalnu kulturu ili tradicijsko znanje i na koji način.

Građani Binchea uspješno su spriječili pokušaj autokluba da u reklami koristi *Gilleove* iz Binchea. Ova lokalna strategija isključuje aktere koji ne pripadaju lokalnoj zajednici. Prava uporabe rezervirana su isključivo za članove zajednice; oni odlučuju o (ekonomski motiviranoj) uporabi karnevala što se vidi iz samog loga. Međutim, čak i unutar same zajednice, diferencirane s obzirom na razine sudjelovanja i hijerarhijske odnose, pristup lokalnom resursu regulira udruga. Različite strategije lokalnih aktera koji se prave da govore u ime čitave zajednice vode prema šumi pravnih odredbi vezanih uz lokalnu izvedbu.

Postavljanje granica izvan zajednice: stvaranje lokalnog kulturnog resursa

Dana 24. srpnja 1948. godine u novinama *Le Binchois* objavljen je komentar ogorčenog stanovnika Binchea koji se potpisao s *un vieux Binchois* (stari Binšanin). Autor pisma kritizirao je izvoz karnevala iz Binchea. Pisao je o dvjema mladim djevojkama koje su na krivi način nosile kostime *Gilleova* i tako ih okaljale. U lipnju su *Gilleovi* iz susjednog industrijskog gradića La Louvièrea sudjelovali u međunarodnoj povorci u Aix-les-Bainsu (Francuska). Gradsko vijeće Binchea borilo se protiv onoga što je autor pisma nazvao "surogatima" (*Ersatz*) karnevala iz Binchea, a on je smatrao da su takvi prijestupi, potaknuti ekonomskim pobudama, žalosni.

Nekoliko se dana kasnije, 31. srpnja, u istim novinama pojavio još jedan komentar koji je pozivao na oprez: "Što će biti od jedinog, istinskog, jedinstvenog *Gillea* iz Binchea ako se ne zaustavi ova napast njegovog

imitiranja?" Autor toga komentara sve imitacije *Gillea* iz Binchea smatra upitnima, bez obzira je li riječ o međunarodnim povorkama koje se odvijaju daleko od Binchea ili pak o onima iz neposrednog susjedstva: "Te će maškare vidjeti i ljudi koji nikada ranije nisu vidjeli prave *Gilleove* iz Binchea te će na temelju njih izvući krive zaključke, a to je doista pogubno za naš ugled i našu čast." Imitacije *Gillea* koje se javljaju diljem Belgije za ovog su čitatelja trivijalizacija "najljepšeg folklornog blaga zemlje".

U takvim se napisima ogleda stvaranje lokalnog diskursa o imitacijama i originalu. Da bi se opisao duh karnevala, često se koristi metafora srednjovjekovnih zidina koje okružuju gotovo cijeli grad Binche. Tvrdnje da karneval svoj "izvorni" smisao i "autentični" duh ima samo unutar zidina grada način je na koji se oblikuje predodžba o njegovoj jedinstvenosti i argumentira zašto isključivo lokalni akteri imaju pravo na korištenje tog lokalnog resursa. Ovu tvrdnju na jezičnoj razini potvrđuje i nastanak termina *Le Carnaval de Binche* i *Gille de Binche.* Određenje *de Binche* dovelo je do polarizacije slične onoj na koju je u svojoj analizi karnevala na njemačkim govornim područjima ukazao i Konrad Köstlin (1978:11), a prema kojoj je karneval karakterističan za lokalnu zajednicu. Prema riječima povjesničara Hillela Schwartza (1996), rasprave o "kulturi kopije" ukazuju na osjećaj podvojenosti zbog povećanja broja reprodukcija i njihovih uporaba te straha od gubitka osjećaja jedinstvenosti. Društva koja uvelike ovise o kopijama, smatra Schwartz, obično idoliziraju simboličku snagu originala.

Građani Binchea postali su svjesni simboličke i ekonomske vrijednosti svojeg karnevala polovicom devetnaestog stoljeća. Zbog sve veće nacionalne i međunarodne popularnosti, karneval iz Binchea postao je s vremenom toliko privlačan da je utjecao na karnevale u području Valonije, u dijelovima sjeverne Francuske, pa čak i u nizozemskim govornim područjima Belgije, gdje su lokalne skupine utemeljile karneval "u stilu Binchea", koji izvedbom i kostimima nalikuje karnevalu iz Binchea (usp. Revelard 2002; Tauschek 2007). Dok su lokalni akteri u Bincheu fiksirali pravila, standardizirali izgled *Gillea* i tako formirali nove birokratske institucije usmjerene na karneval, akteri u gradovima i selima oko Binchea svojoj su kulturnoj praksi pristupali mnogo kreativnije. U konačnici je taj suodnos ustaljivanja pravila u Bincheu s jedne, te kreativnosti u okolici Binchea s druge strane,

postao temelj za tvrdnje lokalnih aktera u Bincheu da su oni pravi i jedini nositelji "autentične" tradicije.

Ključni događaj koji je učvrstio ovaj diskurzivni obrazac, dajući mu znanstvenu legitimaciju bilo je objavljivanje knjige lokalnog filologa i osnivača Međunarodnog muzeja maski i karnevala u Bincheu, Samuëla Glotza. U radu iz 1949. godine Glotz opisuje karneval iz Binchea kao autentičan i smislen folklorni izričaj usko povezan s lokalnom zajednicom koja brine o kontinuitetu lokalne tradicije. Glotz proziva imitacije karnevala iz Binchea kao nešto što proizlazi isključivo iz ekonomskih pobuda i što je daleko od "izvornog" konteksta. Opisuje ih terminom *Gille-Ersatz*, koji se još uvijek koristi u Bincheu, a upotrijebio ga je i *vieux Binchois* u novinskome napisu iz 1948. godine. Glotz je svojom knjigom i kasnijim člancima stvorio monolitnu i snažnu interpretaciju karnevala koja je dala znanstveni legitimitet njegovoj zaštiti (Glotz 1949). Taj je diskurs jedan od razloga nastanka pravnih argumenata za njegovu zaštitu. Ideja o zaštiti karnevala dobivala je u karnevalskoj organizaciji sve veću važnost iz praktičnih razloga.

Naime, još je četrdesetih godina prošlog stoljeća gradonačelnik Binchea Charles Deliège osigurao opskrbu maskama, potpisavši ugovor s jednom francuskom tvrtkom koja se obvezala da će maske proizvoditi isključivo za karneval u Bincheu. Ta je tvrtka 1970-ih zatvorena pa je prekinuta i proizvodnja maski. Novonastala je situacija potaknula brojne rasprave među članovima gradskog vijeća Binchea koji su, da bi zajamčili opskrbu maskama, odlučili da će u svibnju 1974. godine po posljednji put kupiti pet tisuća maski. Tom su kupnjom trebali osigurati dovoljan broj maski za sljedećih pet godina, tijekom kojih je valjalo pronaći novo rješenje. Mjesni se obrtnik obavezao da će iznaći način kako da voštane maske proizvodi na tradicionalan način.

Potaknut tim osjećajem gubitka jedan je građanin Binchea, Adelson Garin, u novinama *T'avau Binche* 8. lipnja 1974. objavio članak u kojem je izrijekom tražio sljedeće: "Zaštitimo našu masku *Gillea*!" Zbog straha da bi sada bilo koja tvrtka mogla početi proizvoditi i neograničeno prodavati maske koje bi sličile onima iz Binchea, Garin je predložio uvođenje pravnog instrumenta za zaštitu maske:

> Na sjednici gradskog vijeća predstavili smo zamisao prema kojoj bi grad Binche trebao prijaviti neku vrstu patenta za masku koja bi tada ušla u vlasništvo grada. Trebalo bi stoga detaljno opisati izgled i način na koji se maska proizvodi. Taj bi nam administrativni postupak – koji valja obaviti što prije – zajamčio zaštitu naše maske od imitacije i raznih vrsta obeščašćenja. Čini se da je naš prijedlog iznenadio neke članove gradskog vijeća, ali su ubrzo svi shvatili da je riječ o dobroj ideji. […] Krajnje je vrijeme da učinimo nešto kako bismo zaštitili dobro grada Binchea, njegovu folklornu baštinu i njegov duh (Garin 1975:6-7).

Garinov poziv da se maska zaštiti pravnim sredstvima pokazuje svu kompleksnost novonastajućeg režima vlasništva, koji će u konačnici poslužiti kao strategija proizvodnje hijerarhija pristupa i uključivanja. Prvo, Garinov članak priziva snažan osjećaj gubitka do kojeg bi došlo ako bi nestao samo jedan od elemenata karnevala. Ako su neki članovi gradskog vijeća i imali sumnji oko toga valja li pribjeći pravnoj zaštiti karnevala, Garinova priča o gubitku i čuvanju na koncu je dovela do osmišljavanja mjera zaštite (usp. Aspraki 2007:37). Drugo, Garin govori o strahu među mještanima zbog mogućih imitacija. Obje su navedene dimenzije u konačnici dovele do Garinova prijedloga da se karneval pravno zaštiti kao lokalno kulturno dobro kojemu se – tumačenjem da duh karnevala proizlazi iz duša građana Binchea – pripisuju i prirodna svojstva.

Garinova zamisao da se tradicija obilježi kao lokalno kulturno dobro mora se promatrati u širem kontekstu promjena koje se događaju u mnogim sferama svakodnevnog života. U Bincheu je tijekom 1960-ih došlo do zatvaranja lokalne tekstilne industrije. Rudarstvo oko Binchea također je postupno nestajalo. Te su ekonomske promjene dovele do izuzetno visoke stope nezaposlenosti te su intenzivirale ili čak proizvele atmosferu gubitka (usp. Jeggle & Korff 1974; Noyes 2003; Korff 1980).

Sredinom devetnaestog stoljeća sam grad, odnosno gradonačelnik i gradsko vijeće, tj. politički akteri, prisvojili su pravo na interpretaciju i korištenje karnevala; grad je razvio i turističke ponude vezane uz karneval. Gradsko je vijeće 1883. godine osnovalo komisiju koja je trebala predložiti unapređenja vezana uz karneval kako bi se povećala njegova atraktivnost. Predloženo je da se ujednače ukrasi na kostimima, a grad se obavezao uvesti električnu javnu rasvjetu da bi posjetitelji mogli ostajati dulje u

noć. Konačno, i s obzirom na kasnije događaje paradoksalno, komisija je propisala novčane naknade kojima su se honorirale karnevalske skupine izvan Binchea za sudjelovanje na festivalu. One su lokalnoj povorci davale dodatni kolorit čineći je u turističkome pogledu još atraktivnijom (usp. Revelard 2002:87).

Godine 1985. lokalni su akteri osnovali udrugu Défense, Maintien et Mise en Valeur des Traditions binchoises (Obrana, zaštita i valorizacija tradicija Binchea) koja je imala status pravne osobe, a cilj joj je bio pratiti postupaju li sudionici karnevala u skladu s njegovim pravilima. Na općoj skupštini udruge koja se održala u prosincu 1990. godine taj je cilj dodatno proširen. Prema novoj odluci, udruga je također, pomoću odgovarajućih pravnih sredstava, trebala brinuti i za zaštitu žigova.

Čemu ovo proširenje djelatnosti udruge? Riječ je o logičnom nastavku Garinovih zamisli o vlasništvu nad tradicijom, odnosno nad zaštićenim nazivima *Gilles de Binche* i *Carnaval de Binche* i grafičkim prikazom voštanih maski koje se nose na Pokladni utorak ujutro. Bivši predsjednik udruge, Jean-Pierre Jaumot, objasnio je da se sam kostim ne može zaštititi žigom s obzirom na to da se već godinama koristi u području oko Binchea, ali i u cijeloj Valoniji (usp. Hafstein 2004a:301). Stoga je nemoguće dokazati autorstvo.[5] Jaumot dva navedena žiga smatra nekom vrstom moralnog pritiska. U početku, udruga nije namjeravala pravno djelovati. Za Jaumota je žig bio više simbol nego konkretna mjera koja bi spriječila imitacije. Ali pismo navedeno na početku ovog članka pokazuje upravo suprotno. U tom je specifičnom slučaju, da bi se informirala o mogućim pravnim postupcima, karnevalska udruga čak kontaktirala i pravnika. Jaumot je održao konferenciju za novinare kako bi objasnio novi žig, a u svojem je govoru spomenuo ulogu Samuëla Glotza u oblikovanju lokalnog shvaćanja karnevala kao povijesne, autentične i značenjski bremenite tradicije. U priopćenju za javnost istaknuto je da je riječ o prvom žigu te vrste vezanom uz folklor te prvom žigu te vrste u Belgiji.

[5] Govor Jean-Pierrea Jaumota na konferenciji za novinare, 10. prosinca 1985. godine (Arhiv udruge Carnaval de Binche).

Zaštita figurativnog znaka potaknula je Samuëla Glotza da objavi članak u kojem slavi ovaj važan korak u ostvarivanju pravne zaštite vrijednosti karnevala. Glotz je pritom pojasnio da je na taj način zauvijek riješeno pitanje zaštite jednog od najvažnijih elemenata karnevala – maske:

> Maska je neizostavan dio tradicijskog karnevalskog lika. To je dobro poznato. Nestanak maske u sličnim je slučajevima bio prekretnica koja je dovodila do izumiranja tradicije, što se mora zaustaviti ako je to ikako moguće (Glotz 1986:30).

Autentičnost umjetničkog djela, vina, sira i drugih sličnih proizvoda može se dokazati te na taj način i kontrolirati distribuciju, kaže Glotz. Stoga je, iz njegove perspektive, pravna zaštita tradicijskih kulturnih dobara, poput karnevala, neizmjerno važna. S time u vezi, Glotz kritizira činjenicu da u Belgiji nema zakona kojim bi se štitio folklor: "Područje folklora uopće ne zanima zakonodavce te je u pogledu zakonske regulative sasvim zanemareno. Zakoni se stvaraju za kulturnu elitu. Oni zanemaruju zaštitu naših prastarih običaja" (Glotz 1986:31). Dakle, Glotz traži da se tradicijska kultura tretira kao i elitna. Usporedba s pravno zaštićenim dobrima, poput vina ili sira, pokazuje da je praksa dokazivanja autentičnosti u područje tradicijske kulture došla iz gospodarske sfere. U članku iz 1986. godine Glotz je već spomenuo UNESCO-ova nastojanja da na međunarodnoj razini zaštiti lokalnu tradicijsku kulturu: "Premda se UNESCO danas bavi zaštitom tradicijskih kulturnih dobara na međunarodnoj razini, mi smo bili bespomoćni prije no što smo dobili žig. Čini se da zajednica nije vlasnik svojih tradicija, svoje tradicijske baštine" (Glotz 1986:32). Zaštita žigom bila je za grad Binche jedan važan korak u pravom smjeru. Stoga je Glotz zahtijevao sustavniju politiku zaštite lokalnih kulturnih dobara, po mogućnosti na međunarodnoj razini.

Premda su mještani Binchea smatrali da je njihov žigom zaštićeni logotip prva takva pojava u globalnim razmjerima, noviji radovi o vlasništvu nad kulturnim dobrima pokazuju da se takva lokalna nastojanja moraju shvatiti kao dio međunarodnog diskursa o intelektualnom vlasništvu i folkloru (usp. Hafstein 2004b, 2007; Brown 1998). U slučaju Binchea, ovdje opisana povijesna stremljenja k zaštiti i očuvanju pokazuju da je riječ o procesima koji ni u kojem pogledu nisu ni linearni niti hijerarhijski. I međunarodne politike imaju svoje izvore, te mogu biti oblikovane

posredstvom nacionalnih tradicija i diskursa. Primjerice, Glotz je svoje konzervativno poimanje folklora učinio popularnim već u 1940-ima kada je postulirao da se folklor mora štititi na isti način kao i materijalne spomenike. Način na koji je Glotz shvatio i protumačio UNESCO-ova nastojanja zaštite folklora iz 1980-ih pokazuje kako međunarodni diskursi prodiru u konkretne kontekste. Da je Glotz poznavao međunarodnu retoriku i da je ona utjecala na njegovo djelovanje, svjedoči činjenica da je kontaktirao s ljudima iz različitih dijelova svijeta koji su radili u muzejima posvećenima izrazima tradicijske kulture. Međutim, njegova nastojanja i argumenti ujedno otkrivaju da proces stvaranja baštine na lokalnoj razini ima svoje posebnosti koje su rezultat prožimanja lokalnih okolnosti i povijesti te lokalne recepcije međunarodnih diskursa (usp. Kirshenblatt-Gimblett 2006:182).

Lokalna nastojanja da se karneval označi kao iznimno lokalno nasljeđe temelje se na već uspostavljenim praksama hijerarhizacije i tradicionalizacije u okviru kojih se karneval iz Binchea ocjenjivao i tumačio kao vrijednosno nadmoćan karnevalima iz okolnih mjesta. Ipak, zajednice iz okolice Binchea doživljavale su vlastite karnevalske svečanosti jednako autentičnima i povijesno utemeljenima, a strategiju građana Binchea kojom su oni isticali svoju superiornost shvaćale su baš tako – kao strategiju, a ne kao činjenicu. Uspostavljanje vlasništva nad karnevalom iz Binchea dovelo je do kreativnih reakcija, primjerice u susjednom gradu La Louvièreu (usp. Hafstein 2004a). Jedna karnevalska udruga – Les Commerçants – nije paničarila zbog zaštićenog žiga u Bincheu te je uvela plastičnu masku koja je u potpunosti identična voštanoj maski iz Binchea, a druga karnevalska udruga – Les Indépendants – zaštićeni je žig izbjegla tako što je uvela drugačiji način proizvodnje maske. Iz toga vidimo kako je fiksiranje tradicije unutar Binchea potaklo kreativnost izvan Binchea, gdje inovativni pokladari nisu prestali slaviti karneval na svoj način.[6]

[6] Kulturne prakse važan su resurs koji dovodi do kreativnosti unutar zajednice. Kreativnost dobiva na dinamičnosti zbog društvene i kulturne razmjene koja se odvija tijekom nadmetanja s drugim zajednicama, kao što je to pokazala Sabina Magliocco (1993) u svojem radu o politikama svetkovina na primjeru dviju sardinijskih svetkovina.

Zaštićeni žig i njegov pravni kontekst ocrtavaju novo područje i otvaraju nove razine interpretacije karnevala (usp. Noyes 2006:36). Prije nego što je uvedena pravna zaštita, prava posjedovanja i prava korištenja bila su predmet pregovora različitih diskurzivnih praksi. U povijesti su ovoga karnevala diskurzivne strategije isključivanja i uključivanja već postojale, samo bez pravnog konteksta. Te su strategije uvijek vodile prema kreativnim procesima transformacije izvan Binchea. Ipak, tvrdnja da se fiksiranje događa unutar Binchea, a kreativnost izvan njega, prejednostavna je. Riječ je, naime, o vrlo složenome procesu koji ni u kojem slučaju nije linearan. Elementi i pravila koji se danas izvode kao autentične i povijesne kulturne prakse zapravo su nastali kao inovacije, kao što pokazuje analiza materijalnih i nematerijalnih elemenata karnevala. Čak su i elementi prihvaćeni u praksama izvan Binchea bili ustaljeni tradicijom i stoga označeni kao kulturno dobro tamošnje lokalne zajednice (usp. Duquesne 1991). S povećanjem refleksivnosti zajednica grada Binchea počela je tražiti pravna sredstva kojima bi se ograničio pristup lokalnom resursu.

Povijest karnevala pokazuje porast zahtjeva da se lokalna varijanta karnevala smatra njegovim jedinim ispravnim oblikom. U očima lokalnog stanovništva zaštićeni nazivi i figurativni znakovi postali su neka vrsta sinegdohe za čitavi karneval. Reakcija karnevalske udruge na molbu jedne televizijske kuće i tvrtke za produkciju filmova ukazuju upravo na to: u jednom kratkom reklamnom spotu osoba maskirana kao *Gille* trebala je biti prikazana kako kupuje u supermarketu. Kostim nije bio iz Binchea, nego posuđen iz jedne druge zajednice u Valoniji. Tajnica karnevalske udruge reagirala je već istog dana, strogo zabranivši bilo kakvu komercijalnu uporabu *Gillea* ili samog karnevala. Uz isto je objašnjenje nešto ranije odbijen čak i sličan upit francusko-njemačkog TV kanala ARTE.[7]

Zabrana korištenja lika *Gillea* zapravo nije u skladu sa žigom koji štiti samo verbalne izraze, logotip i proizvodnju voštane maske, ali ne i cijeli lik *Gillea*. Taj primjer pokazuje kako lokalno stanovništvo interpretira zaštićeni žig, kako ga ono koristi na lokalnoj razini i kako se njime služi

[7] Pismo Martine Antoine Brigitti Baudine, 22. listopada 1999. godine (Arhiv udruge Carnaval de Binche).

kao načinom pokazivanja svoje posebnosti. Zaštita žigom dovela je do stvaranja novog odnosa moći između lokalnih i ne-lokalnih aktera, jer sada ne-lokalni akteri smatraju karnevalsku udrugu vlasnikom materijalne dimenzije karnevala koji ima pravo donositi odluke o korištenju bilo kojeg elementa karnevala. Taj je novi odnos rezultat njihove samovoljne interpretacije zakona o zaštiti intelektualnog vlasništva te novonastalog pravnog konteksta. Na diskurzivnoj razini raniji argument koji se uglavnom temeljio na moralnoj odgovornosti prema održavanju tradicije sada je pretvoren u pravni argument. Međutim, u oba slučaja borba protiv zlouporabe i kopiranja služi da bi se povećalo poštovanje prema kulturi.

U svojoj analizi uporaba tradicijskih motiva Maora, Peter Shand (2002) tvrdi da se zakon često koristi da bi se zajednici u etničkome pogledu priskrbio ugled. Kontekst Binchea politički je i povijesno različit jer etnička i postkolonijalna dimenzija nisu relevantne, ali su konkretne interpretacije zakona o intelektualnom vlasništvu kao strategiji začuđujuće slične.

Prava korištenja unutar zajednice

Ograničenja pristupa karnevalu i njegovim reifikacijama ne odnose se samo na kontekst izvan zajednice već su vidljiva i unutar njezinih granica. Iz zapisa karnevalske udruge iz svibnja 1997. godine moguće je rekonstruirati raspravu unutar zajednice o poštivanju pravila koja proizlaze iz zaštite žigom. Etienne Desart, građanin Binchea i vlasnik trgovine stripova, o vlastitom je trošku proizveo dvadeset tisuća bedževa i satova sa slikom maske *Gillea*. Karnevalska je udruga tražila pet stotina eura za pravo korištenja naziva.

Prava korištenja mijenjaju se kad jedan korisnik ostvaruje dobit od zajedničkog resursa (usp. Noack 2003). Prava korištenja u okvirima tzv. zajedničkog dobra podrazumijevaju pravo na korištenje i pravo na promjenu dobra, kao i pravo na stjecanje koristi. Etienne Desart, koji je želio prodavati bedževe, pokušao je iskoristiti posljednje navedeno pravo. Međutim, zajednica je sankcionirala ovu ekonomsku aktivnost pojedinačnog lokalnog aktera. Udruga mu je isprva čak htjela i zabraniti prodaju bedževa, no kasnije su od toga odustali. Dakle, žig se unutar zajednice

koristi različito. Akteri koji su dio zajednice mogu koristiti zaštićeni žig i naziv na način koji je višestruko reguliran dok akteri izvana uopće nemaju pristup resursu: simbolička valorizacija i ekonomska procjena rezervirani su isključivo za lokalne aktere.

Interni propisi vezani uz prava korištenja pokazuju da postoje razlike vezane uz ekonomsku eksploataciju karnevala. Karnevalska udruga djeluje kao nadređena institucija. Ona polaže prava na interpretaciju u području simboličkog korištenja karnevala da bi se zadržao njegov tradicijski karakter, odnosno autentičnost izvedbe. Ipak, mnogi lokalni akteri pokušavaju simboličku vrijednost pretvoriti u ekonomski kapital. Etienne Desart nije jedini koji koristi naziv; čini to i lokalna pivovara, La Binchoise,[8] dok lokalni proizvođač čokolade prodaje male čokoladne maske. Za razliku od prirodnih resursa, prekomjerna materijalna eksploatacija karnevala nije moguća. Zapravo, karnevalska se udruga bori protiv prekomjerne simboličke eksploatacije u kojoj se ugled karnevala koristi u ekonomske svrhe.

Lokalni su akteri također pronašli kreativna rješenja da bi dobili pristup tradiciji. Vlasnik službene internetske stranice karnevala[9] – koji sam nije član karnevalske udruge – registrirao je naziv domene prije nego što se toga dosjetio bilo tko iz karnevalske udruge. U svojoj internetskoj trgovini on prodaje robu vezanu uz karneval. Građani Binchea kritizirali su ovaj način ostvarivanja osobnog profita korištenjem ugleda karnevala, a karnevalska ga je udruga zamolila da prestane prodavati proizvode preko interneta. Međutim, on je samo napravio poveznicu na novu stranicu gdje je nastavio s prodajom. Umjesto zaštićene maske, koristi se motivima s kostima *Gillea*. Tako je on na vrlo kreativan način izbjegao pravna ograničenja te njegov osobni profit od karnevala nije bilo moguće zaustaviti pravnim sredstvima.

Ključni argument koji se u Bincheu koristi za neprestanu borbu protiv imitacija i ekonomske eksploatacije jest tradicija. Prema mišljenju lokalne zajednice, karneval nikada nije bio povezan s lokalnom ekonomijom te ga je zajednica oduvijek slavila bez novčanog interesa. Taj je stav doveo

[8] Usp. http://www.brasserielabinchoise.be.
[9] Usp. http://www.carnavaldebinche.be.

do diskurzivne dihotomije: postoji kultura koja ima više ciljeve, a postoji i kultura koja ima ekonomske ciljeve te nju valja osuditi. Takav se način razmišljanja koristi da bi se postigla distinktivnost lokalne izvedbe. Da bi opisala tu dihotomiju, Barbara Kirshenblatt-Gimblett (2006:193) koristi se terminima "procjena" i "valorizacija". Valorizacija nije vezana uz ekonomsku vrijednost, i upravo nju preferiraju glavni akteri u Bincheu. Procjena se pak temelji na shvaćanju da se kulturna dobra, znanje, artefakti i baština mogu preobličiti da bi se ostvarila ekonomska korist.

Čak se i njemačka *Folklorismusdebatte* može čitati na ovaj način. U svojim razmišljanjima o *Volkskultur aus zweiter Hand* – "narodnoj kulturi iz druge ruke" – Hans Moser je 1962. godine započeo raspravu o izvornoj i oponašanoj ili izmišljenoj tradicijskoj kulturi, godinama prije nego što su Hobsbawm i Ranger (1983) objavili svoja razmišljanja o izmišljenim tradicijama (Moser 1962). Moserove tvrdnje bile su važno polazište za daljnja razmišljanja o proizvodnji znanja u području folkloristike, premda su njegove početne ideje mnogi autori isprva kritizirali (usp. Bausinger 1966; Köstlin 1970; Welz 1996). Moser je razradio kriterije za odvajanje povijesnih i autentičnih kulturnih praksi od onih koje se izvode samo u kontekstu turizma i s pukim ekonomskim ciljem što je ujedno i jedan od lokalnih argumenata u slučaju Binchea. Razlika između "autentičnoga" i "imitiranoga" koristila se na lokalnoj razini kao diskurzivna strategija i prije nego što je ušla u znanstveni diskurs. U Bincheu je ova strategija imala različite svrhe: proizvodnju lokalnog identiteta, uspostavu vlasništva nad kulturnim dobrom i obilježavanje kulturnih značajki unutar nacionalne države.

Imajući na umu povijest neprestanih komodifikacija karnevala u Bincheu, lokalna shvaćanja "tradicije" i "kulture" u stručnoj se javnosti pojavljuju sa zakašnjenjem pridonoseći tako oblikovanju novih paradigmi.[10] Zapravo, točnije je reći da su lokalni i znanstveni diskurs premreženi, da

[10] Dorothy Noyes je na primjeru Languedoca tijekom razdoblja francuskog apsolutizma pokazala da korištenje lokalnih kulturnih karakteristika počinje i prije devetnaestog stoljeća. U njezinom primjeru akteri iz sedamnaestog stoljeća koristili su svoje kulturne prakse za iskazivanje lokalnih identiteta, konstruiranje razlika i njihovo obilježavanje u izvedbama (Noyes 2007; usp. i Göttsch 2003).

utječu jedan na drugi i da se jedan u drugoga uklapaju. Proizvodnja znanja u području istraživanja kulture pomaže u proizvodnji lokalne kulture. Znanstvenici ne samo da analiziraju nego i konstruiraju *lokalno* promatrajući ga sa svojeg znanstvenog gledišta. Označavanje kulturnih razlika složen je kulturni proces i – kao što tvrdi Konrad Köstlin – kulturna tehnika koja je svojstvena modernosti i ključna za modernost (Köstlin 1991; usp. Noyes 2007). Yúdice svugdje vidi korištenje kulturnih resursa, ali da bi se takva sveprisutnost shvatila u okvirima režima kulturnog dobra, valja tražiti objašnjenja i kontekstualizacije kroz historijske procese poput ovih koje sam prikazao na primjeru Binchea. Empirijske mikrostudije koje se bave svjetovima lokalnih aktera – kao što je, primjerice, Warnerova studija o kontradama u Sieni (Warner 2004) – pružaju okvir koji je neophodan za razumijevanje globalnih procesa koji doprinose oblikovanju lokalnoga (usp. Appadurai 1996, 2001; Shuman 1993).

Zaključak

Interpretacija povijesti valorizacije i procjene karnevala u Bincheu vodi do opisa karnevala kao lokalnog resursa. S porastom refleksivnosti, koja je doprinijela valorizaciji karnevala, lokalni su akteri namjeravali karneval označiti kao svoje lokalno kulturno dobro i, na temelju polarizacija koje njihov karneval deklariraju kao star i izvoran, legitimirati svoja prava na svoju tradiciju.

Akteri izvan Binchea pokušali su iskoristiti valorizaciju karnevala, kako na simboličkoj, tako i na ekonomskoj razini. Vodeći akteri u Bincheu na to su reagirali tako što su razvili mehanizme isključivanja. Ti su mehanizmi kulminirali pravnom zaštitom, žigovima *Carnaval de Binche* i *Gille de Binche*. Na taj su način regulirali pristup lokalnom resursu, a argumenti koji su se ranije javljali na razini diskursa sada su se preselili u pravni okvir. Pristup resursu bio je reguliran čak i unutar same zajednice. Ograničena je mogućnost ostvarivanja profita za pojedince, a povećana su prava cijele zajednice, točnije onih koji su sami sebe proglasili zastupnicima cijele zajednice. Tako se na ovom primjeru koncept vlasništva nad kulturnim

dobrom otkriva kao kulturna praksa koja stvara strategije osnaživanja i na njih se oslanja.

Zaštita nematerijalne kulture pravnim mjerama koje funkcioniraju analogno zaštiti intelektualnih prava korak je prema tome da se folklor, tradicija ili obrtničke vještine učine komodificiranim dobrom. Slučaj iz Binchea pokazuje, međutim, da hegemonijsko shvaćanje kulture zapravo predstavlja neku vrstu zaštite od slobodne ili nekontrolirane komodifikacije kulture. Primjerice, zaštita naziva nije bila namijenjena ekonomskim ciljevima. Njezin je cilj bio spriječiti ekonomske zloporabe unutar Binchea i izvan njega. U analizi Patuma iz Berge, katalonske proslave vezane uz Tijelovo, Dorothy Noyes pokazuje kako je uvođenje pravnog konteksta dovelo do promjene odgovornosti za njegovu izvedbu (Noyes 2003). Oni koji određuju pravila također tvrde da imaju pravo na hegemonijsku interpretaciju određene kulturne prakse. To može rezultirati društvenim sukobima.

Ipak, osim društvenih promjena koje su jasno vidljive, slučaj Binchea upućuje i na činjenicu da su ograničenja korištenja znakova ili aluzija vezanih uz karneval samo jedan od rezultata pojačavanja pravnih mjera. Restrikcije dovode i do povećanja kreativnog potencijala. Kreativni akteri unutar i izvan zajednice domišljato su reagirali na nove zakonske parametre te su karneval iskoristili u vlastite svrhe. Tako se, s jedne strane, zamjećuje kako diskurzivni obrasci u interpretaciji karnevala postaju ustaljeni i kako uz primjenu zakonskih mjera sam događaj postaje sve monolitniji. S druge strane, javljaju se nova čitanja i nove kreativne reinterpretacije karnevala.

Najzad, valja spomenuti i novije događaje vezane uz karneval. Od 2003. godine karneval iz Binchea nalazi se na UNESCO-ovom popisu *Remek-djela usmene i nematerijalne baštine čovječanstva* (Tauschek 2007). Na simboličkoj razini, ovaj globalni status, kao što to kaže Barbara Kirshenblatt-Gimblett, znači najšire pravo pristupa lokalnoj tradiciji. Ta tradicija sada pripada – barem u metaforičkom smislu – ne samo lokalnim akterima nego i svjetskoj zajednici baštinika. Taj novi kontekst dovodi do paradoksa:

> Patenti, žigovi, poslovne tajne i autorska prava štite prava i interese nositelja tako što ograničavaju pristup, dok je namjena statusa baštine

> zaštititi objekt ili praksu od nestanka tako da im svi imaju pristup (Kirshenblatt-Gimblett 2006:184).

Mnogo prije nego što je UNESCO proglasio karneval iz Binchea svima pristupačnom baštinom čovječanstva, on je dobio status lokalne, regionalne, nacionalne i međunarodne baštine. U dugom slijedu metakulturnih postupaka (usp. Kirshenblatt·Gimblett 2004) lokalni je običaj postao refleksivna kulturna praksa s različitim dimenzijama simboličke i ekonomske vrijednosti (usp. Kuutma 2007). A ako krenemo i dalje od pitanja koje se sve dimenzije pristupa stvaraju, mogli bismo tvrditi da je upravo percepcija otvorenog pristupa – karneval kao zajedničko i javno dobro – nagnala lokalne aktere na pravnu zaštitu njihove tradicije. Lokalni su akteri svoj karneval doživljavali kao pristupačno dobro na koje bi se mogli referirati i koje bi na kreativne načine mogli koristiti i akteri izvan lokalnih okvira. Transformacije same prakse stvorile su nove prakse koje su zatim potaknule različite strategije isključivanja na lokalnoj razini. Lokalni akteri stoga su smatrali da je neophodno označiti karneval kao njihov, vlastiti, kao lokalno ukotvljeno kulturno dobro.

Preveo: Mateusz-Milan Stanojević

Literatura:

Appadurai, Arjun. 1996. "The Production of Locality". U *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalizations*. Arjun Appadurai, ur. Minneapolis: University of Minnesota Press, 178-199.

Appadurai, Arjun. 2001. "Grassroots Globalization and the Research Imagination". U *Globalization*. Arjun Appadurai, ur. Durkham: Duke, 1-21.

Aspraki, Gabriella. 2007. "Tradition as Development Strategy". U *Cultural Heritage as Reflexive Traditions*. Ullrich Kockel i Máiréad Nic Craith, ur. New York: Palgrave, 34-75.

Bausinger, Hermann. 1966. "Zur Kritik der Folklorismuskritik". U *Populus Revisus.* Hermann Bausinger, ur. Tübingen, 61-75.

Bendix, Regina. 2007. "Kulturelles Erbe zwischen Wirtschaft und Politik. Ein Ausblick". U *Prädikat "HERITAGE". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen.* Dorothee Hemme, Markus Tauschek i Regina Bendix, ur. Berlin: LIT Verlag, 337-356.

Brown, Michael F. 1998. "Can Culture be Copyrighted?" *Current Anthropology* 39:193-222.

Brown, Michael F. 2005. "Heritage Trouble. Recent Work on the Protection of Intangible Cultural Heritage". *International Journal of Cultural Property* 12:40-61. = u ovom zborniku.

Coombe, Rosemary J. 1998. *The Cultural Life of Intellectual Property. Autorship, Appropriation, and the Law.* Durham: Duke University Press.

Duquesne, Francis. 1991. *Si Laetare m`était conté. La carnaval louviérois*. La Louviére: vlastito izdanje.

Garin, Adelson. 1975. "Protégeons notre masque de *Gille*". *El Mouchon d`Aunia* 1:6-7.

Glotz, Samuël. 1949. *La Carnival de Binche*. Bruxelles: Editions du Folklore Brabançon.

Glotz, Samuël. 1986. "Une 'première' dans le folklore européen. Le depot, au bureau de brevets de La Haye (pour le Bénélux et la France), des appellations 'carnaval de Binche' ainsi que des 'masques' du Paysan et du Gille". *El Mouchon d`Aunia* 2:30-33.

Göttsch, Silke. 2003. "Volkskultur". U *Handbuch Populäre Kultur. Begriffe, Theorien und Diskusionen.* Hans Otto Hügel, ur. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler Verlag, 83-89.

Hafstein, Valdimar. 2004a. "The Politics of Origin. Collective Creation Revisited". *Journal of American Folklore* 117:300-315.

Hafstein, Valdimar. 2004b. *The Making of Intangible Cultural Heritage. Tradition and Authenticity, Community and Humanity*. Doktorska disertacija. University of California, Berkely.

Hafstein, Valdimar. 2007. "Claiming Culture. Intangible Heritage Inc., Folklore©, Traditional Knowledge™". U *Prädikat "HERITAGE". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen*. Dorothee Hemme, MarkusTauschek i Regina Bendix, ur. Berlin: LIT Verlag, 75-100. = u ovom zborniku.

Hann, Chris M. 1998. "Introduction. The Embeddedness of Property". U *Property Relations. Renewing the Anthropological Tradition.* Chris M. Hann, ur. Cambridge: Cambridge University Press, 1-47.

Hobsbawm, Eric i Terence Ranger, ur. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press. = 2002. *Izmišljanje tradicije.* Beograd: XX vek. Prevele Slobodanka Glišić i Mladena Prelić.

Huber, Brigit. 2005. "'Open-source'-Software und 'kulturelles Erbe' indigener Bevölkerung zwischen Markt und alternative Rationalität. Von der Anthrpologie des Rechts zu einer Anthropologie als Basis des Rechts". U *Recht und Religion im Alltagsleben. Perspektiven der Kulturforschung. Festschrift für Walter Hartinger*. Manfred Seifert i Winfried Helm, ur. Passau: Klinger, 41-59.

Jeggle, Utz i Gottfried Korff. 1974. "Zur Entstehung des Zillertaler Regionalcharakters. Ein Beitrag zur Kulturökonomie". *Zeitschrift für Volkskunde* 70:39-57.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 2004. "Intangible Heritage as Metacultural Production". *Museum International* 56:52-65. = dijelom u ovom zborniku.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 2006. "World Heritage and Cultural Economics". U *Museum Frictions. Public Cultures/Global Transformations*. Ivan Karp, Corinne A. Kratz, Lynn Szwaja, Tomas Ybarra-Frausto, Gustavo Buntinx, Barbara Kirshenblatt--Gimblett i Ciraj Rassool, ur. Durham: Duke University Press, 161-202. = u ovom zborniku.

Korff, Gottfried. 1980. "Folklorismus und Regionalismus. Eine Skizze zum Problem der kulturellen Kompensation ökonomischer Rückständigkeit". U *Heimat und Identität. Probleme regionaler Kultur*. Konrad Köstlin i Herman Bausinger, ur. Neumünster: Wachholtz, 39-52.

Köstlin, Konrad. 1970. "Folklorismus und Ben Akiba". *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 20:243-256.

Köstlin, Konrad. 1978. "Fastnacht und Volkskunde. Bemerkungen zum Verhältnis eines Fachs zu seinem Gegenstand". *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 23:7-22.

Köstlin, Konrad. 1991. "Folklore, Folklorismus und Modernisierung". *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 87:46-66.

Kuutma, Kristin. 2007. "The Politics of Contested Representation. UNESCO and the Masterpieces of Intangible Cultural Heritage". U *Prädikat "HERITAGE". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen.* Dorothee Hemme, Markus Tauschek i Regina Bendix, ur. Berlin: LIT Verlag, 177-195.

Magliocco, Sabina. 1993. *The Two Madonnas. The Politics of Festival in a Sardinian Community*. New York: Peter Lang.

Moser, Hans. 1962. "Vom Folklorismus in unserer Zeit". *Zeitschrift für Volkskunde* 58:177-209.

Noack, Julia. 2003. *Common Dilemma. Objektivationen und Entwicklungstendenzen bei der Nutzung von Gemeinshaftgütern aufgezeigt im Bereich der Europäischen Ethnologie*. Freiburg: Wissenschaft & Öffentlichkeit.

Noyes, Dorothy. 2003. *Fire in the Plaça. Catalan Festival Politics after Franco*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Noyes, Dorothy. 2006. "The Judgement of Solomon. Global Protections for Tradition and the Problem of Community Ownership". *Cultural Analysis* 5:27-56. = u ovom zborniku.

Noyes, Dorothy. 2007. "Voice in the Provinces. Submission, Recognition and the Making of Heritage". U *Prädikat "HERITAGE". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen.* Dorothee Hemme, Markus Tauschek i Regina Bendix, ur. Berlin: LIT Verlag, 33-52.

Revelard, Michel. 2002. *Le Carnival de Binche. Une ville, des homes, des traditions*. Tournai: Le Reneissance du Livre.

Schwartz, Hillel. 1996. *The Culture of the Copy. Striking Likenesses, Unreasonable Fascimiles*. New York: Zone Books.

Shand, Peter. 2002. "Scenes from the Colonial Catwalk. Cultural Appropriation, Intellectual Property Rights, and Fashion". *Cultural Analysis* 3:47-88.

Shuman, Amy. 1993. "Dismantling Local Culture". *Western Folklore* 52:345-364.

Tauschek, Markus. 2007. "'Plus oultre' – Welterbe und kein Ende? Zum Beispiel Binche". U *Prädikat "HERITAGE". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen*. Dorothee Hemme, Markus Tauschek i Regina Bendix, ur. Berlin: LIT Verlag, 197-224.

Tschofen, Bernhard. 2007. "Antreten, ablehnen, verwalten? Was der Heritage-Boom der Kulturwissenschaften aufträgt". U *Prädikat "HERITAGE". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen.* Dorothee Hemme, Markus Tauschek i Regina Bendix, ur. Berlin: LIT Verlag, 19-32.

Warner, Anna-Kathrin. 2004. *Die Contraden von Siena. Lokale Traditionen und globaler Wandel*. Frankfurt/Main, New York: Campus.

Welz, Gisela. 1996. *Inszenierungen kultureller Vielfalt. Frankfurt am Main und New York* Berlin: Akademie Verlag.

Yúdice, George. 2003. *The Expediency of Culture*. Durham: Duke University Press.

Markus Tauschek radi na Odjelu europske etnologije Sveučilišta Christian Albrecht u Kielu. Područje njegova znanstvenog interesa obuhvaća metodologiju etnoloških istraživanja, običaje i svetkovine te kulturnu baštinu, posebice procese stvaranja baštine. S Reginom Bendix i Dorothee Hemme uredio je zbornik *Prädikat "HERITAGE": Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen* (2007). Autor je knjige *Wertschöpfung aus Tradition: der Karneval von Binche und die Konstituierung kulturellen Erbes* (2010) u kojoj se bavi problemima i procedurama valorizacije karnevala u Bincheu kao baštine. U tekstu koji ovdje donosimo, a koji je prvotno objavljen 2009. godine u posebnom broju časopisa *Ethnologia Europaea*, Tauschek predstavlja i analizira aporije lokalnih i globalnih strategija definiranja karnevala u Bincheu kao baštine.

CHIARA BORTOLOTTO

Golema *cola cola* u Gravini: nematerijalna kulturna baština, kulturno dobro i teritorij između UNESCO-ova diskursa i lokalne baštinske prakse

Nematerijalna kulturna baština i ideja "dobra"

Termin "kulturno dobro" koristi se u UNESCO-ovim pravnim instrumentima, i u njegovim obvezujućim konvencijama i u manje obvezujućim deklaracijama i preporukama, od kada se prvi put javio 1954. godine u *Haškoj konvenciji* (*Konvencija o zaštiti kulturnih dobara u slučaju oružanog sukoba*). Međunarodna pravna literatura ističe da se ovaj termin često koristi naizmjenično s terminom "kulturna baština" što omogućuje različita pravna tumačenja u pojedinim zemljama (Blake 2000; Prott i O'Keefe 1992; Frigo 2004).

Premda je termin "kulturno dobro" bio opće prihvaćen u međunarodnim instrumentima, s vremenom je izraz "kulturna baština" postao stručni termin u međunarodnom pravu. Termin "kulturno dobro" koristio se u *Konvenciji o mjerama za zabranu i sprečavanje nedopuštena uvoza, izvoza i prijenosa vlasništva kulturnih dobara* iz 1970, dok se u UNESCO-ovim konvencijama iz 1972, 2001. i 2003. godine rabio termin "kulturna baština" (*Konvencija o zaštiti svjetske kulturne i prirodne baštine*, *Konvencija o zaštiti podvodne kulturne baštine* i *Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine*). Termin "baština" je obuhvatniji te objedinjuje i pojam njezina nasljeđivanja, i obavezu njezina čuvanja i zaštite, što je u skladu s UNESCO-ovim diskursom o baštini (Prott i O'Keefe 1992; Blake 2000).

Stručnjaci koji se bave međunarodnim pravom ističu, nadalje, nekoliko poteškoća vezanih uz pravno korištenje termina "kulturno dobro" odnosno "vlasništvo nad kulturnim dobrom". Oni naglašavaju probleme koji se javljaju kada se pojam "dobra" odnosno "vlasništva" vezuje uz kulturu: pojam vlasništva podrazumijeva *ius utendi et abutendi*, tj. "podrazumijeva vlasnikovu kontrolu koja se odražava u činjenici da je on ovlašten raspolagati predmetima ili mjestima koja posjeduje i koristiti ih, te da iz toga može isključiti sve druge" (Prott i O'Keefe 1992:310). U skladu s međunarodnom pravnom analizom, pravo vlasništva koje je prisutno i u pojmu "kulturnog dobra", komercijalne je naravi i sa sobom nosi rizik komodifikacije kulture. Osim toga, smatra se da je pojam "vlasništva" posebno teško primijeniti u domeni pučke kulture. "Mnogi smatraju da na folklor ne bi trebalo primjenjivati koncept vlasništva" (Prott i O'Keefe 1992:312).

U skladu s ovim načelima, UNESCO-ova *Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* iz 2003. godine i službeno odbacuje pojam "dobra". Tekst konvencije ne spominje termin "kulturno dobro" nego termin "kulturna baština". Budući da je u temelju paradigme nematerijalne kulturne baštine ideal prenošenja, termin "baština" mnogo bolje odgovara ciljevima izraženim u konvenciji: očuvanju nematerijalne kulturne baštine, koje se odnosi na "mjere čiji je cilj osiguravanje održivosti nematerijalne kulturne baštine" (UNESCO 2003, čl. 2, st. 3).

Ta je odluka posebno zanimljiva sagleda li se iz komparativne perspektive. Konvencija iz 2003. zapravo se temelji na najpoznatijoj UNESCO-ovoj konvenciji iz 1972. godine, od koje preuzima glavne mehanizme – međunarodne liste, međuvladin odbor i fond (Blake 2002). Unatoč činjenici da se u konvenciji iz 1972. godine ne koristi termin "dobro" u naslovu, on se u tekstu ipak pojavljuje dvadeset i osam puta, a odnosi se na prirodne i kulturne pojave. Konvencija iz 2003. godine udaljila se, dakle, od svojeg uzora s obzirom na korištenje termina "dobro".

Dapače, u konvenciji iz 2003. godine termin "dobro" odnosno termin "vlasništvo" koristi se samo jednom da bi se objasnilo da navedeni ugovor nema utjecaja "na prava i obveze država stranaka koje proizlaze iz bilo kojega međunarodnog instrumenta koji se odnosi na prava intelektualnog vlasništva" (UNESCO 2003, čl. 3). UNESCO je brzo pitanja intelektualnog vlasništva povezana s nematerijalnom kulturnom baštinom ostavio po

strani. Uvidi u povijest konvencije iz 2003. godine pokazuju da je tijekom duljeg razdoblja UNESCO-ov pristup zaštiti "tradicijske kulture" bio obilježen ambivalentnošću. Naime, UNESCO je dvojio treba li osmisliti instrument koji će se baviti "sveukupnim pitanjem folklora" ili samo onim njegovim "aspektom koji je vezan uz intelektualno vlasništvo" (Sherkin 2001:42). Kao što je to bio slučaj i s ranijim UNESCO-ovim pravnim instrumentima za zaštitu folklora (*Preporuka o očuvanju tradicijske kulture i folklora* iz 1989. godine), konvencija iz 2003. u konačnici se ne bavi pitanjima intelektualnog vlasništva. To je zasigurno vezano uz problem primjene sustava koji je osmišljen da bi zaštitio originalnost autorske kreacije na "tradicijsku kulturu" koja je rezultat kolektivnog stvaralaštva. Riječ je o sustavu koji je nastao u devetnaestom stoljeću kao odgovor na romantičarske ideale autorstva (Hafstein 2007), kao i na potrebu da se reguliraju industrijske eksploatacije individualnog stvaralaštva u zapadnim industrijskim zemljama (Martinez 2004). Kao što se ističe u nekoliko komentara *Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine*, postoje i posve pragmatični razlozi ove UNESCO-ove odluke koja u konačnici sprečava preklapanje institucijskih ovlasti i prava UNESCO-a i WIPO-a (Svjetske organizacije za intelektualno vlasništvo) (Blake 2002; Cornu 2004; Rougeron 2004). Onima koji nisu upoznati s institucionalnom logikom ova će se podjela možda činiti umjetnom budući da dijeli predmet koji u društvu postoji kao cjelovit, a bavljenje njegovim odvojenim komponentama prepušta različitim organizacijama, ovisno o njihovim ovlastima. Ipak, čak i ako je riječ o posljedici diplomatskog kompromisa između institucija, UNESCO je time u konačnici uspio izbjeći osjetljivo pitanje intelektualnog vlasništva, koje je osobito prijeporno i složeno kada se radi o nematerijalnoj kulturnoj baštini.

No, je li pojam "dobra" doista odvojiv od baštine kad je riječ o "praksama vezanim uz baštinu"? Premda konvencija iz 2003. godine izrijekom ne koristi pojam "dobra" odnosno "vlasništva" kod definicije baštine niti se bavi pitanjima intelektualnog vlasništva, njezina primjena može dovesti do stvaranja općeg diskursa vlasništva na simboličkoj, iako ne i na pravnoj razini. Pod "simboličkim vlasništvom" mislim na oblik posjedovanja koji ne podrazumijeva prava vlasništva u pravnom smislu te riječi (tj. u smislu posjeda koji pripada pravnom subjektu) nego preuzimanje ovlasti nad korištenjem nekog resursa koji možda još uvijek nema jasno određenog

vlasnika. Štoviše, dok pokretna ili nepokretna materijalna baština ima privatnog ili javnog vlasnika, "folklorne tradicije" prebivaju u javnoj domeni i za njih ne vrijede propisi vezani uz vlasnička prava (Cornu 2004).

Pitanja vlasništva *in situ*: *cuccù* i *cola cola* kao baština

Kako bih istražila je li simboličko vlasništvo proizvedeno, i ako jest, na koji se način ono uspostavlja, te kojim vrstama diskursa, prikazat ću lokalni odnos prema jednom aspektu "pučke kulture" kao prema baštini. Riječ je o lokalnoj proizvodnji "tradicijskih" glinenih zviždaljki u mjestu Gravina in Puglia, gradiću od četrdeset tisuća stanovnika koji se nalazi na administrativnoj granici između dviju regija u južnoj Italiji, Puglie i Basilicate.

Glinene zviždaljke, kao ni nematerijalne prakse i reprezentacije koje su s njima vezane, nisu upisane ni na jednu od UNESCO-ovih lista nematerijalne kulturne baštine, niti su kandidati za neku od njih. Ipak, one odgovaraju definiciji nematerijalne kulturne baštine u UNESCO--ovoj konvenciji iz 2003. godine. Riječ je o primjeru "tradicijskog obrta" (UNESCO 2003, čl. 2, st. 2, t. e.), tj. "predmet[a], rukotvorin[a]" koji se temelje na "praks[ama], reprezentacij[ama], izričaj[ima], znanj[ima], vještin[ama] […] koje zajednice, skupine i, u nekim slučajevima, pojedinci prihvaćaju kao dio svoje kulturne baštine". One se prenose "iz naraštaja u naraštaj", a zajednice i skupine ih "stalno iznova stvaraju kao odgovor na svoje okruženje, te u interakciji s prirodom i svojom poviješću" te im one tako daju "osjećaj identiteta i kontinuiteta" (UNESCO 2003, čl. 2, st. 1). Lokalni dionici smatraju da zviždaljke odgovaraju UNESCO-ovoj definiciji nematerijalne kulturne baštine. "Glinene zviždaljke" uzimaju se kao primjer "tradicijskih obrta" za talijansku regiju Puglia u knjizi *Zaboravljena baština* (*ll patrimonio dimenticato*) koju je 2009. godine objavio nacionalni savez talijanskih organizacija *pro loco*. Takav je pristup odraz konvencije iz 2003. godine, a rezultat je projekta *SOS za nematerijalnu kulturnu baštinu* čiji je cilj bio istaknuti "blago predaka" svake talijanske regije. U opisu glinenih zviždaljki ističe se njihova drevna prisutnost na ovome području. Arheološki nalazi pokazuju da se predmeti od gline na

tom području proizvode od neolitika te da najstarija zviždaljka, koja već i tada ima oblik pijevca, dolazi iz srednjeg vijeka.

Prema znanstvenim saznanjima, tradicija grnčarstva na cijelom području visoravni Murge u regiji Puglia vezana je uz prirodu tla koje je bogato glinom. Obilje ovog resursa dovelo je do razvoja gospodarskih aktivnosti poput proizvodnje glinenog kuhinjskog posuđa i pribora te peći za opeku u dvadesetom stoljeću. Osim ovih glavnih aktivnosti, obrtnici i radnici u ciglanama dodatno bi zarađivali pečenjem malih figurica za jaslice, kao i zviždaljki (Piangerelli i Sgro' 1995). Glinene se zviždaljke proizvode i prodaju na širem području visoravni Murge, a poznate su pod različitim nazivima: u Gravini ih nazivaju *cola cola*, dok su u susjednom gradu Matera poznate pod nazivom *cuccù.* Obične zviždaljke koje se proizvode u tim dvama gradovima dosta su slične. Visoke su desetak centimetara te imaju oblik ptice ili pijevca koji stoji. Horizontalne višebojne pruge prekrivaju tijelo glinene ptice (koja je prethodno premazana vapnenim mlijekom) povezujući glavu i rep na kojem se nalazi cijev zviždaljke.

Prema interpretacijama etnologa, zviždaljke su imale paraliturgijsku funkciju. Štoviše, do 1960-ih prodavale su se na sajmu koji se svakog svibnja održavao u svetištu Majke Božje od Picciana, na pola puta između Gravine i Matere. Do kasnih 1960-ih, kada je završena obnova svetišta pri kojoj su srušeni štandovi oko crkve na kojima su se prodavale glinene zviždaljke, hodočasnik je kao dokaz da je bio na hodočašću kupovao zviždaljku u Piccianu (Sgro' 1995).

Nije mi ovdje namjera zagovarati upis glinenih zviždaljki na međunarodne popise. Cilj mi je pokušati odrediti lokalne strategije koje se koriste pri promicanju ovog oblika "tradicijske" umjetnosti. Usporedbe UNESCO-ove globalne paradigme baštine sa starosjedilačkim praksama zaštite i nezapadnjačkim načinima shvaćanja drevnih zgrada i znamenitih mjesta, otkrivaju jaz između vrijednosti i kategorija koje se pripisuju baštini na globalnoj i lokalnoj razini (Kreps 2005; Berliner 2010). Jesu li lokalni postupci prema baštini i "tradicijskoj kulturi" u zapadnom svijetu bliži UNESCO-ovoj paradigmi nematerijalne kulturne baštine od onih koji se javljaju drugdje u svijetu?

Premda se u suvenirnici u Piccianu među mnoštvom stvari kakve uglavnom susrećemo na mjestima hodočašća ili "religijskog turizma" još uvijek

mogu naći i glinene zviždaljke, čini se da se njihova funkcija promijenila, odnosno, kako to kaže Barbara Kirshenblatt-Gimblett, one su počele živjeti novim životom kao baština (Kirshenblatt-Gimblett 2004). Drugim riječima, ne bavimo se kulturnim izričajima koji se doživljavaju kao *habitus* nego predmetima i praksama koje i sami lokalni akteri već razmatraju kao "baštinu" s "metakulturnom dimenzijom".

U svom su novom životu ove zviždaljke postale veće, a dodavanjem postolja, koje je uvedeno tijekom 1970-ih, u konačnici su se pretvorile u dekorativne predmete. Obrtnici ih sada potpisuju i time polažu pravo na autorstvo, a privatni sakupljači ih skupljaju ili izlažu na nacionalnim (Piangerelli 1995) i lokalnim izložbama, te ih prodaju pod kategorijom "umjetnički obrt" (Bortolotto 2008). Danas se obrtnici globalno smatraju nositeljima osjećaja tradicije, a diskurs koji se proizvodi oko obrta igra važnu ulogu u konstrukciji identiteta i baštine (Herzfeld 2004). Ni ovaj slučaj nije iznimka. Ipak, postizanje statusa baštine ovisi i o drugim eksplicitnijim načinima na koje se prema njima odnose institucije i zajednica. Gravinski diskurs o *cola colama* pokazuje se kao vrlo zanimljiv primjer za proučavanje načina na koje lokalni akteri primjenjuju baštinske modele i paradigme. Igra li koncept "vlasništva", pa makar i samo simboličkog, kakvu ulogu u tom procesu?

Gradonačelnik i *cola cola*

One koji automobilom dolaze iz Barija u Gravinu uz glavnu cestu kod ulaza u grad dočekuje golema betonska *cola cola*. Ova, četiri metara visoka betonska *cola cola*, postavljena je tamo u studenom 2005. godine, što je ujedno bio i jedan od prvih poteza novoizabranog gradonačelnika Gravine.

Njegovu je inicijativu dodatno poduprla i konferencija pod naslovom *Cola cola: jedan od simbola pučkog stvaralaštva*, koju je grad Gravina organizirao u prosincu 2005. godine. Prema internetskoj stranici grada, konferencija je okupila istraživače, stručnjake, institucije te predstavnike državne i lokalne vlasti koji su pod pokroviteljstvom gradonačelnika Gravine zajedno slavili "mali magični predmet poput *cola cole*" da bi "povratili duboke korijene naše zemlje". Na gradskoj se internetskoj stranici ogro-

mna skulptura zviždaljke u obliku ptice predstavlja kao "važan umjetnički zahvat" blizak pop artu stoga što mali predmet transponira u predmet golemih razmjera.[1] Ovdje se nećemo baviti tvrdnjama o prepoznavanju umjetničke vrijednosti kao obliku legitimacije, koraku prema zadobivanju statusa baštine. Ipak, inicijativa grada Gravine zanimljiva je za razmatranje lokalnih modela i reprezentacija baštine.

Gradonačelnikov izbor nije bio slučajan. Za lokalne učene ljude, *cola cola* doista jest simbol Gravine, "praiskonski totem koji je u kolektivnoj svijesti preživio do današnjih dana". Ta je zviždaljka simbol postanka zemlje, proljeća, uskrsnuća mrtvih, vezana je uz štovanje Herakla i Eskulapa, pa i Svetog Mihovila, te je "simbol Gravine koja je uskrsnula nakon barbarskih razaranja, u kršćanskoj vjeri, utjelovljujući nadu u uskrsnuće te duhovni i materijalni preporod."[2]

Ipak, njezin današnji novi spomenički život otvara druga pitanja. Dva dana nakon što je postavljena golema *cola cola*, na internetskoj stranici *Gravinaonline*, na forumu "Glas građana" s gotovo pet tisuća članova, provedena je anketa o novoj *cola coli*. Gotovo sedamdeset posto odgovora na pitanje "Golema *cola cola*: sviđa li vam se?" bilo je negativno.[3] Pomnija analiza referencija na *cola colu* u porukama na forumu nakon listopada 2006. godine pokazuje da je u javnom mnijenju ova inicijativa prerasla svoj referent. *Cola cola* se stalno spominje kadgod se kritizira gradska vlast i gradonačelnikova politika. Govori se da gradskoj vlasti nedostaje novaca za financiranje osnovnih javnih usluga, dok se novac troši na izgradnju *cola cole* i na najam privatnog zemljišta na kojem se ona nalazi.

U diskursu sudionika na ovom internetskom forumu eksplicitno se spominje *cola cola* da bi se napalo gradonačelnika. Sudionici foruma instalaciju ironično nazivaju "golemom *cola colom*", "zloslutnom pticom", "*cola*

[1] "I doista, ovaj jednostavni predmet koji već nekoliko dana u svoj svojoj veličini dočekuje putnike koji autom dolaze iz smjera Barija prema Gravini pravi je znak slavlja, novog rođenja, bolje budućnosti i bogatstva. A riječ je i o velikom umjetničkom projektu. Štoviše, transpozicija malog predmeta u veliki artefakt (postavljanje goleme *cola cole* na ulazu u grad) priziva pop-art", http://comune.gravina.ba.it/content/view/36/17/.

[2] Vidi "La cola cola", www.gravinaoggi.it/pg088.html.

[3] Vidi www.gravinaolnine.it/community/sondaggi/default.asp.

cola King Kongom", a često je rabe s dvostrukim značenjem, upućujući na veličinu gradonačelnikova spolnog organa. To je česta asocijacija na *cola colu*, a i sam je gradonačelnik, kao što ćemo vidjeti kasnije, prihvatio šale koje su građani Gravine zbijali na račun "njegove" *cola cole*. Ta šala, koja se stalno provlači kroz forum, ističe činjenicu da se spomenuta instalacija, koja je smještena na ulaz u grad kako bi ikonički predstavljala Gravinu kao zajednicu, zapravo smatra inicijativom jednog pojedinca.

Premda nije dobila potporu među lokalnim stanovništvom, gradonačelnikova je inicijativa bez sumnje imala utjecaja na lokalni identitet i predstavljanje baštine. Primjerice, *Wikipedijin* članak o gradu Gravina in Puglia jednim se dijelom bavi *cola colom*: "Zviždaljka *cola cola*, jedan od prepoznatljivih simbola grada". U tekstu se spominje "autohtona zviždaljka", i to i kao rukotvorina koja se može kupiti u trgovinama u povijesnom središtu grada, i kao spomenik.[4]

Osim zbog svog vizualnog učinka, golema *cola cola* dojmljiva je i zato što primjenjuje model spomenika – kao najklasičniji model u okviru materijalne baštine – na nematerijalnu kulturnu baštinu, tj. na najmanje tipičnu i najosebujniju suvremenu domenu baštine. Kao što piše u popratnom objašnjenju konvencije iz 2003. godine, nematerijalna kulturna baština nije utjelovljena u samim predmetima nego u nevidljivim vještinama, reprezentacijama i praksama koje omogućuju izradu tih materijalnih predmeta. Deklarirani cilj konvencije iz 2003. jest omogućiti održivost tih praksi, a ne statičnu zaštitu proizvoda koji tim praksama nastaju. Budući da ju je teško mjeriti, ta nematerijalna dimenzija zbunjuje stručnjake koji se bave baštinom i koji su naučeni na predmete, spomenike ili mjesta. Uspjeh samog termina nije upitan. On je ušao u stručnu, znanstvenu i novinarsku terminologiju, a ima i neki svoj šarm koji potiče mnoge maštovite interpretacije. Ipak, sama nematerijalnost nematerijalne kulturne baštine predstavlja poteškoće. Naslov jednog okruglog stola koji se održao u Aleksandriji 2002. godine, *Materijaliziranje nematerijalne baštine*[5]*,* sugerira da su se stručnjaci koji se bave baštinom (da bi se mogli nositi s ovom

[4] Vidi "Gravina in Puglia", http://it.wikipedia.org/wiki/Gravina_in_Puglia.

[5] *Matérialiser le patrimoine immatériel: table ronde*, Pariz, 30. siječnja 2002. godine; Aleksandrija, 30. veljače 2002. godine; Université Senghor d'Alexandrie; Assemblée par-

idejom) posebno usmjerili na stabilizaciju nestalne nematerijalne prakse kroz materijalni okvir.

Premda gradonačelnik Gravine vjerojatno nije znao za ovu međunarodnu raspravu, on je u intervjuu portalu *Gravinaonline* pokazao da ga zapravo muči isti problem: "Učiniti vidljivim ono što nije vidljivo i tako stvoriti simbole koji su, bez obzira cijeni li ih se ili ne, važni da bi se ponovno dobila vidljivost, što je važno za turizam, ne za masovni turizam nego za kulturni turizam u kojem se traže čarolija i mitovi."[6]

Kao što natuknica o Gravini na *Wikipediji* pokazuje, materijalizacija *cola cole* u Gravini temelji se na jednom žanru, i to žanru spomenika. *Cola cola* je podignuta kao klasičan spomenik. Ona usmjerava pamćenje tako što priziva stare tradicije s ciljem održavanja i čuvanja grupnog identiteta (Choay 1992). Ipak, gradonačelnikov diskurs jasno pokazuje da je ovaj spomenik zamišljen kao marketinško sredstvo za promicanje regije. Prisjećajući se svojeg razgovora sa školskom djecom, budućim generacijama za koje je spomenik napravljen, gradonačelnik objašnjava:

> Intervencija ima sljedeće značenje. Upitao sam djecu: "Gdje je Eiffelov toranj? Gdje je Kip slobode?" […] Većina ih je odgovorila da je Eiffelov toranj u Parizu, da je Kip slobode u New Yorku i tako dalje. […] Ideja je stvoriti referentnu točku da bismo pobjegli od magle nevidljivosti. Moguće je da će nam naš apotropejski predmet koji je došao iz davnih, udaljenih vremena i koji pripada kolektivnoj duboko ukorijenjenoj simbolici pomoći učiniti našu zajednicu vidljivijom. A ako se to i ne dogodi, čak i ako ga netko koristi samo da bi se šalio […] i to je u redu.[7]

U baštinskoj politici Gravine nema ni malo odjeka UNESCO-ove "post-spomeničke" paradigme baštine. Gradonačelnikova je inicijativa, čini se, upravo suprotna – učiniti "nematerijalne" prakse i izvedbe spomenicima.

lementaire de la francophonie. Alexandrie: Université Senghor, Département Gestion du patrimoine culturel.

[6] Intervju s gradonačelnikom Rinom Vendolom, 8. ožujka 2007. godine, www.gravinainpuglia.it/media/webtv/tv.asp?movie=153.

[7] Intevju s gradonačelnikom Rinom Vendolom, 8. ožujka 2007. godine, www.gravinainpuglia.it/media/webtv/tv.asp?movie=153.

Ovaj primjer ne samo da je utjelovljenje klasične materijalne paradigme baštine, nego i na jasan način nematerijalnu kulturnu baštinu podvodi pod arhetip spomenika iz paradigme materijalne baštine. Betonska *cola cola* odgovara definiciji "namjernog spomenika" koju daje Riegl (1903). Taj paradoks nije ostao nezamijećen među stanovnicima Gravine. Nekoliko digitalnih prerada koje su se našle na internetskim forumima i u video-isječcima na internetskom servisu *You Tube* referiraju se na gradonačelnikovu izjavu i humoristički se odnose prema spomeničkom statusu *cola cole*.[8]

Čini se da rasprava o nematerijalnoj kulturnoj baštini koja se održavala *à la maison de l'Unesco* nije doprla do grada Gravina in Puglia. Stoga bismo mogli samo zaključiti da UNESCO i nacionalna tijela koja se bave baštinom ne prenose avangardne teorije baštine na način koji bi im omogućio da dopru do lokalnih dionika i donositelja odluka. Ipak, primjer pristupa baštini u Gravini može ponuditi zanimljive uvide vezane uz funkcije baštine na lokalnoj razini te rasvijetliti pitanje "vlasništva".

Esprit de la Convention

Prije no što se usredotočimo na implikacije ove lokalne intervencije na vlasništvo, moramo se nakratko vratiti UNESCO-u. Naime, valja razmotriti uzima li UNESCO u svojim pokušajima da osuvremeni pristup baštini u obzir išta osim pragmatičnih "institucionalnih razloga"? Pokušavaju li se oni doista prilagoditi novijim shvaćanjima "kulture" koja razvijaju antropološke teorije?

U desetljećima kada je UNESCO osnovan prevladavala je modernistička antropološka paradigma koju je pounutrio i sam UNESCO, djelomice i zbog važne uloge koju je u toj organizaciji imao Claude Lévi-Strauss, veliki antropološki autoritet. UNESCO je, dakle, jedno vrijeme bio pod jakim utjecajem načina shvaćanja kulture i raznolikosti što ga je zastupao

[8] Vidi "Le meraviglie del mondo + una new entry", www.youtube.com/watch?v=sIwbr0nyrZo, i "Gravina dinamica", www.youtube.com/watch?v=sZJHqHThF24&feature=related.

Lévi-Strauss premda se kasnije pokušao odmaknuti od njegove modernističke vizije u kojoj su kultura i identitet bili dio kulturnog kontinuuma, duboko ukorijenjenog u vremenu i prostoru. Barem od izvještaja *Naša kreativna raznolikost*, koji je sastavila Svjetska komisija za kulturu i razvoj (UNESCO 1996), kultura se predstavlja *i* na manje romantičarski način, kao kontingentan rezultat pregovaranja i konstrukcija, a ne kao esencija. Ipak, i unutar samog UNESCO-a ovo shvaćanje koegzistira s ranijim shvaćanjem koje je snažno utjecalo na stariju generaciju *fonctionnaires* i stručnjaka koji su i dalje aktivni i utjecajni u UNESCO-u.

Godine 2001. Thomas Hylland Eriksen tvrdi:

> Pohvalno je da je Svjetska komisija za kulturu i razvoj pokušala uključiti obje dimenzije, ali svejedno ostaje činjenica da je kasnija "poststrukturalistička" perspektiva, koja je toliko svojstvena suvremenoj antropološkoj teoriji, zapravo ovdje tek ukras, naknadna misao, kratkotrajno osvježenje od temeljne definicije kultura kao omeđenih entiteta koji se sastoje od "skupina" koje dijele osnovne vrijednosti i običaje. […] Premda se izrijekom kaže da je odnos bilo koje kulture s vanjskim svijetom "dinamičan", kulture kako ih zamišlja UNESCO i dalje su otoci ili barem poluotoci (Eriksen 2001:132).

Od objave izvještaja o kojem govori Eriksen, stvari su se pokrenule i čini se da UNESCO u svom djelovanju sve više uzima u obzir teorijska kretanja u antropologiji, koja su primjerenija globaliziranom svijetu u kojem je, čini se, shvaćanje kulture kao omeđenog kulturnog entiteta sve udaljenije od dinamike kulturne kompleksnosti društvene stvarnosti.

UNESCO-ov pokušaj da "dobro" odnosno "vlasništvo" ukloni iz normativne definicije nematerijalne kulturne baštine dio je tog trenda deesencijalizacije, kao reakcije na novija antropološka razmišljanja o "(intelektualnom) vlasništvu" prema kojima se ono smatra problematičnim jer potječe iz esencijalističkog shvaćanja kulture kao omeđenog entiteta i rezultira njezinom reifikacijom (Welsh 1997; Brown 1998; Kasten 2002).

Uz formalno ukidanje "dobra" odnosno "vlasništva", u modelu nematerijalne kulturne baštine predlažu se i druge teorijske inovacije koje streme manje esencijalističkom shvaćanju kulture. Nominalno ukidanje kriterija "autentičnosti" (UNESCO 2004) kao vrijednosnog elementa prema kojem se bira nematerijalna kulturna baština najočitija je UNESCO-ova reakcija

na tvrdnje suvremenih antropologa i kulturnih teoretičara koji propituju ideju autentičnosti (Bendix 1997), a kulturu shvaćaju kao proces stvaranja veza i pregovaranja gdje čisto podrijetlo i autentični identiteti ne znače ništa. Ambivalentnost ove velike promjene već je ranije uočena: premda je ideja o autentičnosti službeno *zabranjena*, UNESCO-ova percepcija "folklorizacije" kao prijetnje odraz je klasične dihotomije u kojoj se autentično odvaja od lažnog (Hafstein 2004). Osim toga, lokalni dionici i dalje smatraju da je autentičnost temeljna vrijednost identiteta, što pokazuje i razvoj sustava geografskih indikatora "tradicijskih" i "lokalnih" proizvoda (Moran 1993; Bérard i Marchenay 2004; Ravenscroft i van Westering 2002; Warnier i Rosselin 1996; Chevallier 2004).

U neesencijalističku perspektivu možemo ubrojiti i još jednu promjenu o kojoj do sada nije bilo riječi, a to je prijedlog raskida temeljne veze između baštine i teritorija. Taj je prijedlog implicitno prisutan u konvenciji iz 2003. godine, jer se u njoj baština povezuje sa zajednicama (i to ne nužno kao teritorijalno omeđenim entitetima). Ta "otvorena" veza između baštine, zajednicâ i teritorija, u kojoj se kultura razmatra neovisno o svojoj geografskoj lokaciji i teritorijalnim korijenima, odraz je neesencijalističkog pogleda na kulturu, jer taj pogled implicira činjenicu da se pripadnost nekoj zajednici ne definira "prirodno", putem jasno omeđenog autohtonog podrijetla ukorijenjenog u kontinuitetu zajednice i u politički određenom geografskom prostoru. Ako nematerijalnu kulturnu baštinu promatramo kao dio omeđenog političkog prostora i kao entitet koji fluidne mreže društvenih aktera stalno nanovo ispisuju, to nas može potaknuti da i kulturu sagledamo kao kretanje i povezivanje te naglasimo kulturne tijekove, komunikaciju i međusobne plodonosne utjecaje. Čini se da se na taj način integrira poimanje kulture kao sustava procesâ utemeljenih na translokalnoj dinamici, kao što se predlaže i u antropološkim radovima (vidi npr. Appadurai 1996; Clifford 1997; Amselle 2001).

Nijedan službeni tekst izrijekom ne kaže da za upis na jednu od dviju lista (koje su utemeljene konvencijom) *nije* potrebno da praksa definirana kao nematerijalna kulturna baština bude vezana uz neko omeđeno, točno određeno odnosno "izvorno" područje. Stav da element ne mora imati jasnu vezu sa zamišljenim "izvorištem" izražava se neslužbeno.

Tijekom sastanka pod naslovom *Radionica za osposobljavanje za implementaciju* Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine *iz 2003.*

godine, koji je održan u UNESCO-ovom sjedištu u lipnju 2008. godine, afrički su delegati, za koje je sastanak organiziran, stalno postavljali pitanja vezana uz zemljopisni smještaj elemenata koji su kandidati za upis na listu. Tajništvo konvencije iz 2003. godine objasnilo je da za predaju kandidature nije potreban dokaz o povezanosti teritorijalnih i povijesnih korijena. Baš suprotno, rekli su, to može dovesti do opasnih posljedica za kulturu: "Ne tražimo dokaze o drevnosti. Ako se element vezuje uz više područja, pitanje drevnosti može uzrokovati prijepore, poput razmirica između zajednica koje pokušavaju dokazati da su baš one nositelji najstarijeg, a samim time i najizvornijeg i najautentičnijeg oblika nematerijalne baštine".

Drugim riječima, konvencija ne propisuje da mora postojati isključiva veza između elementa koji se razmatra za upis i ograničenog zemljopisnog područja, a "duh konvencije" potiče nas da ne razmatramo nematerijalnu kulturnu baštinu romantičarski, kao utemeljenu u prostoru i vremenu. UNESCO-ova je službena namjera ukloniti "dobro" odnosno "vlasništvo" i "autentičnost" iz pravnog vokabulara konvencije, pa je tako i novoutemeljeni odnos između baštine, teritorija i zajednice, koji se pojavljuje u paradigmi nematerijalne kulturne baštine, također iskaz želje da se baštini pristupi neesencijalistički, tj. na način koji je nov i dinamičan. UNESCO politike nematerijalne kulturne baštine eksplicitno i u praksi predstavlja kao sredstvo nadilaženja zapadnih paradigmi baštine kao "lijepe umjetnosti" odnosno "spomenika". Taj pomak na implicitnoj i suštinskoj razini u neku ruku pokazuje da UNESCO pokušava modificirati i osuvremeniti svoje shvaćanje kulture, a samim time i svoju baštinsku paradigmu.

Ipak, baš kao što smo pokazali i u slučaju autentičnosti, UNESCO-ov institucionalni diskurs pokazuje se dvoznačnim. UNESCO je međuvladina organizacija, pa njegovo djelovanje uvelike ovisi o teritorijalno-političkim granicama. Unatoč činjenici da se nematerijalna kulturna baština ne definira putem teritorija, "država stranka koje se to tiče" upravlja nematerijalnom kulturnom baštinom na temelju teritorijalnog kriterija. Prema članku 11. svaka država stranka brine se za nematerijalnu kulturnu baštinu *prisutnu na njezinu teritoriju*. Čini se da su reference na teritorijalni smještaj, baš kao i ideja autentičnosti, teško izbrisive iz UNESCO-ova pristupa baštini.

Stoga su mnoga pitanja koja su otvorili Eriksen (2001) i Wright (1998), a koja se tiču toga kako se UNESCO tijekom 1990-ih koristio pojmom

"kulture", još uvijek aktualna. Današnji je UNESCO-ov diskurs i dalje dvoznačan: u praksi, dekonstruktivistički trendovi još uvijek supostoje s izuzetno esencijalističkim stavovima prema kojima se kulture operativno shvaćaju kao prirodne, višestruke, omeđene monade od kojih svaka ima vlastiti skup vrijednosti. A sada pogledajmo je li postojeća lokalna praksa baštine odvojiva od esencijalističkog poimanja kulture s obzirom na pitanje teritorija.

Gdje pripada *cola cola*?

Smatra se da *Konvencija o zaštiti svjetske kulturne i prirodne baštine* iz 1972. godine baštinu definira prema prostornim kriterijima, što znači da ključnu ulogu pripisuje teritoriju, dok *Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* iz 2003. godine baštinu vezuje uz skupine, što znači da je definira etnografski (Hafstein 2007). Vrijedi li potonji noviji pristup i za lokalne reprezentacije baštine i baštinske prakse? Slučaj kojim se bavimo mogao bi rasvijetliti to pitanje i razjasniti kako "zajednicu" zamišljaju lokalni dionici. Ima li veza s teritorijem ikakvu ulogu u aktualnom stvaranju zajednice?

Transteritorijalna i transverzalna dimenzija hodočašća u svetište Majke Božje od Picciana, okupljanje hodočasnika i obrtnika koji izrađuju zviždaljke iz Gravine, Matere i cijele regije pokazuje da su prakse i reprezentacije povezane s glinenim zviždaljkama postojale kao dinamična kulturna pojava. Kad se pomoću kulturnih intervencija eksplicira kulturna dimenzija koja je u temelju glinenih zviždaljki, ono što je nekoć postojalo kao dio "iskustvene mreže interakcija" postaje fiksirano u "zajednici društvenog imaginarija". Koja je uloga teritorija (ako teritorij uopće ima kakvu ulogu) u toj promjeni iz prvog u drugi način shvaćanja skupine, kako ih je opisala Dorothy Noyes (1995)? Igraju li pozivanja na "vlasništvo" nad nekim entitetom, kao i sama ideja "dobra" odnosno "vlasništva", ikakvu ulogu u toj promjeni?

Premda se glinene zviždaljke još uvijek proizvode u čitavoj regiji, inicijative u Materi te, kao što smo vidjeli, i u Gravini, pokušavaju istaknuti da je baš njihov grad na poseban način povezan s glinenom zviždaljkom. U svibnju 2008. godine održan je prvi *Međunarodni bijenale glinenih zviždalj-*

ki u Materi, kojem je prethodila izložba privatne zbirke zviždaljki održana nekoliko mjeseci ranije pod nazivom *Religijske i božićne zviždaljke*. Osim toga, u Materi se *cuccù* prodaje kao "lokalna tradicijska rukotvorina" te se i na običnim štandovima za turiste, kao i u elegantnijim buticima, može pronaći uz naziv *Matera DOC, artigianato artistico*. DOC je oznaka posuđena iz vinarstva, a označava kontrolirano porijeklo vina: *Denominazione di Origine Controllata*. Dodjeljuje je Europska unija, a njome se označava veza između proizvoda i pojedinog ograničenog teritorija na kojem je vino nastalo. Ta poveznica s teritorijem način je legitimacije proizvoda. Štoviše, i u svakodnevnom se talijanskom jeziku izraz "DOC" koristi sa značenjem "autentično". Premda oznaka *Matera DOC* nema regulatornu vrijednost svog europskog uzora, ona svejedno utvrđuje autentičnost zviždaljki jer potvrđuje da je njihovo porijeklo iz Matere (odnosno potvrđuje porijeklo pomoću veze zviždaljki s teritorijem).

Golema *cola cola* možda to najbolje pokazuje. Ona utjelovljuje lokalne paradigme baštine koje se još uvijek temelje na modelu spomenika, ali nam također govori ponešto i o ulozi teritorija u lokalnim izvedbama baštine.

U studiji o američkim kolosima uz cestu, Karal Ann Marling povezuje ikonografiju kolosa s "liminalnom estetikom granice". Ona američkim kolosima smatra "reklame koje upućuju na robu koja se prodaje, na odmarališta ili na zanimljivosti uz cestu" (Marling 1984:67) te ih uspoređuje s arhetipskim kolosima, poput Kolosa s Rodosa ili Sfinge, upozoravajući na njihovu teritorijalnu funkciju: "Kolos je poput antičke stele koja ne upućuje samo na sebe nego i na mjesto prolaza. Riječ je o znamenitosti koja traži zaustavljanje i strahopoštovanje, na sakralnom mjestu tranzicije" (Marling 1984:31). Baš kao i njihovi antički uzori, grčke herme i rimski bog međaša Terminus, kolosi koji se nalaze uz cestu odnose se na granice i određuju granice gradova. Ta je funkcija postojana tijekom stoljeća:

> [U] srednjem vijeku, osjećaj prostora i vlasništva koji je inherentan dio herme, uz nagovještaj magične moći, postao je usko vezan uz velike skulpture. U srednjovjekovnom folkloru i svetkovinama prvaci-osnivači gradova prikazivani su kao divovi u skladu s konvencijom da se velikim stasom označavaju velika djela (Marling 1984:32).

Drugim riječima, osjećaj *vlasništva* ovisio bi o osjećaju mjesta koji se ostvaruje vizualnom prisutnošću golemog *genius loci*.

Sada se naša golema *cola cola* čini usporedivom i s američkim divovima iz 1920-ih i 1930-ih kao i s mnogo starijim uzorima koje spominje Karal Ann Marling. Na internetskoj stranici grada ističe se činjenica da je *cola cola* smještena na "ulazu u grad". Još od rada Arnolda van Gennepa (1909), u antropološkoj se literaturi prag smatrao oznakom u prostoru. Metamorfoza *cola cole* u spomenik ponajprije implicira njezinu teritorijalnu smještenost, a diskurs koji je prati pokazuje da je izbor lokacije znakovit.

Kao što je i obično slučaj s uporabom folklora, glavna je svrha gravinske *cola cole* istaknuti identitet skupine, ili, da parafraziramo gradonačelnika Gravine, pokušaj bijega "od magle nevidljivosti", baš kao što su američki divovi smješteni uz cestu "proizvedeni da bi prenijeli poruku da je određeni grad prepoznatljiv po nečem jedinstvenom" (Marling 1984:54). Čini se da niz lokalnih inicijativa o kojima smo govorili pokazuje da su težnje za prepoznatljivošću identiteta ujedno i težnje za "simboličkim vlasništvom" zajednice Gravine nad *cola colom*. Odluka da se golema *cola cola* postavi na ulazu u grad jedan je od mnoštva mogućih načina na koje se definiraju zajednice. U ovom je slučaju riječ o načinu definiranja koji je blisko vezan uz teritorijalne granice, što je klasično sredstvo zamišljanja zajednice (Anderson 1991). Utvrđivanje granica zapravo je ključno za utvrđivanje i određivanje pripadnosti zajednici koja tvrdi da je vlasnik resursa, pa joj je stoga krajnji cilj definirati "dobro" odnosno "vlasništvo".

Zaključak

Unatoč tomu što kasni u odnosu na znanost, *esprit de la convention* službeno uzima u obzir suvremene antropološke teorije. Dakle, UNESCO nastoji prihvatiti nove teorijske okvire, pojmiti kulturu kao neprestani dinamički proces povijesno uvjetovanog pregovaranja te ukazuje na opasnosti "strateškog esencijalizma" koji je u temelju vrlo lokaliziranih, omeđenih i holističkih načina predstavljanja kulture.

Premda pretvaranje "tradicijskih" praksi u institucionalno priznatu nematerijalnu kulturnu baštinu (upisom na nacionalne ili međunarodne liste) ne znači i njihovu zaštitu putem režima intelektualnog vlasništva, njihovo fiksiranje pomoću novostečenog statusa baštine (bez obzira

zasniva li legitimaciju na nacionalnoj ili međunarodnoj razini) istodobno pretpostavlja, ali i promiče neku vrstu prisvajanja od strane pojedine skupine. Ono pretpostavlja prisvajanje jer, u skladu s refleksivnim stajalištem koje je uvedeno u konvenciji iz 2003. godine, stjecanje statusa baštine podrazumijeva da "zajednica" prepoznaje entitet o kojem je riječ kao izvor svog identiteta (Kurin 2007). Ono ujedno promiče prisvajanje jer grupu okuplja u "zajednicu" na temelju tvrdnje da im je ta baština zajednička (Hafstein 2007).

Čak i ako je pravno shvaćanje vlasništva teorijski i praktično teško primijeniti na pučku kulturu, društveni akteri nalaze načina kako to učiniti, pa makar i samo simbolički, pomoću oznaka autentičnosti koje nisu pravno obvezujuće ili putem teritorijalnih metamorfoza nematerijalnih translokalnih praksi u spomenike. U slučaju zaštite intelektualnog vlasništva ekonomske su koristi izravne, a kod "simboličkog vlasništva" one su neizravne i posredovane su putem drugih dohodaka, uglavnom iz turizma. Dok je pravno vlasništvo zasnovano na preciznim pravilima, načela simboličkog vlasništva nisu kruta i o njima se može pregovarati. U slučaju Gravine, simboličko vlasništvo legitimira se pomoću teritorija.

Unatoč *esprit de la convention*, (kulturno) dobro odnosno vlasništvo i "teritorijalne" granice dva su lica iste medalje, a romantičarske se veze sa zemljom teško riješiti u praksi i u uvriježenim načinima reprezentacije baštine. Termin "kulturno dobro" nije slučajno u klasičnom smislu usvojen u UNESCO-ovoj *Konvenciji o mjerama za zabranu i sprečavanje nedopuštena uvoza, izvoza i prijenosa vlasništva kulturnih dobara* iz 1970. godine. U toj konvenciji smisao rečenog termina proizlazi iz čvrstih nacionalnih granica koje razgraničavaju ono što je domaće od onog što je međunarodno. Te su granice način na koji se definira kome pripada kulturni predmet čak i ako je takav predmet nastao prije samih nacija, kao što je slučaj s etruščanskim arheološkim predmetima koji su u vlasništvu Italije ili pretkolonijalnim afričkim predmetima koji su u vlasništvu afričkih država (Appiah 2006). Na isti se način teritorijalne granice koriste da bi se legitimirala pripadnost nekoj skupini, a to je istodobno i rezultat i uzrok priznavanja statusa baštine.

Drugim riječima, pokušaj da se "zajednica povezana baštinom" shvati kao fluktuirajuća "iskustvena mreža interakcija" pokazuje se neučinkovitim

u praksi.[9] Najnovije implikacije paradigme nematerijalne kulturne baštine, kao u konačnici i sam pojam "nematerijalnosti", teško je uzeti u obzir u baštinskim praksama. Označavanje nečega kao baštine u praksi podrazumijeva i posezanje za vlasništvom. Da bi lokalni akteri mogli tvrditi da su vlasnici nematerijalne baštine, oni moraju svoje tvrdnje zasnivati na teritoriju, a da bi ih zasnovali na teritoriju, oni tu nematerijalnu baštinu moraju učiniti materijalnom i vidljivom. U lokalnoj praksi vezanoj uz baštinu o kojoj smo raspravljali, skupine se stoga još uvijek zamišljaju kao teritorijalno omeđeni entiteti utemeljeni na mjestu, u kojima se osjećaj zajedništva veže s osjećajem mjesta.

Tvrdnja da je neko mjesto izvorno mjesto nastanka pojedinog nematerijalnog kulturnog izričaja stoga je sredstvo za uspostavljanje "simboličkog vlasništva" nad tim izričajem. U ranijim antropološkim razmatranjima baština i teritorij obično su se blisko dovodili u vezu, posebice u slučaju pučke, tradicijske, seoske kulture, a to gledište još uvijek ima velik utjecaj na stručnjake koji se bave baštinom. Premda danas postoje i drugi teorijski alati, čini se da njihova recepcija kasni. Kao što se kaže u jednom radu, "od mnogih načina na koji je antropologija govorila o kulturi popularni je diskurs uvijek prisvajao onaj koji je najviše pojednostavljen" (Lambek i Boddy 1997). Stručnjaci koji se bave baštinom na lokalnoj razini još uvijek baštinu promatraju razmjerno klasično, kao kulturni štit nekog teritorija, kao matricu identiteta i sredstvo razvoja (Carta 1999). Pokazuje se da se prava na kulturu shvaćaju teritorijalno i na etničkom temelju pripisuju ljudima koji su starosjedioci na području za koje se smatra da mu *prirodno* pripadaju i da su za njega vezani (Clifford 1988).

Institucije koje su zadužene za implementaciju *Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* još uvijek se ponajprije bave objektiviziranjem baštine putem listi i inventara. Teorijske analize koje ističu intrinzičnu kompleksnost ideja kulture i baštine nisu dovoljno funkcionalne da bi se mogle primijeniti na praksu vezanu uz baštinu, ili, kao što kažu Michael

[9] Zamisao "zajednice povezane baštinom" na normativnoj je razini uvedena u *Konvenciji o društvenoj vrijednosti kulturne baštine* donesenoj u Farou (Council of Europe 2005).

Lambek i Janice Boddy, "kulturu se još uvijek uglavnom shvaća na način koji donosi najmanje problema, tj. nominalno odnosno esencijalistički i empiristički u smislu sadržaja i spremnika, odnosno kao omeđene entitete koji se nalaze u svijetu i koji se mogu popisati i nabrojiti" (Lambek i Boddy 1997:6). Komentirajući učinak UNESCO-ova proglašenja Patuma iz Berge nematerijalnom baštinom, Dorothy Noyes je upozorila da UNESCO-ove politike vezane uz nematerijalnu kulturnu baštinu donose rizik da će "kroz politike uskrsnuti nešto što smo [kao folkloristi/antropolozi] u teoriji već pokopali" (Noyes 2006:34). Njezina se perspektiva temelji na promatranju lokalne implementacije globalnog programa i nesumnjivo je primjenjiva i na slučaj Gravine. Ipak, moj je cilj bio pokazati kompleksnost višedimenzionalnosti UNESCO-ovih programa, kao i jaz između međunarodnih diskursa nematerijalne baštine (kojima je cilj integrirati suvremene antropološke perspektive) i konkretnog društvenog života baštine na lokalnoj razini. Primjena UNESCO-ova modela u praksi ne odražava nužno "duh" *Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* kao ni njezinu intelektualnu ili političku perspektivu. Unatoč tome što su UNESCO-ove konvencije pravno obvezujući međunarodni ugovori, vrlo ih je lako prilagoditi (i izobličiti) tako da odgovaraju nacionalnim i lokalnim kontekstima. Te prilagodbe često odstupaju od izvornih načela na kojima su konvencije nastale. Čak i ako ova ambivalentnost možda čudi izvanjskog promatrača, ona je zapravo dio logike međunarodnih organizacija. Činjenica da se konvencija, koja je uvijek ionako kompromis jer je rezultat pregovora na diplomatskoj razini, može interpretirati na više načina pridonosi njezinoj uspješnosti kao međunarodnog ugovora. Ona joj omogućuje da je ratificira čim veći broj država. Samo se po sebi razumije da takav međunarodni ugovor, da bi bio prihvaćen, mora omogućiti da politički prioriteti, intelektualna povijest kao i baštinske logike pojedinih suverenih država odrede načine na koje se globalna pitanja razmatraju u domaćem kontekstu.

Preveo: Mateusz-Milan Stanojević

Literatura:

Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New York: Verso. = 1990. *Nacija: zamišljena zajednica. Razmatranja o porijeklu i širenju nacionalizma*. Zagreb: Školska knjiga. Prevele Nata Čengić i Nataša Pavlović.

Amselle, Jean-Loup. 2001. *Branchements. Antropologie de l'universalité des cultures*. Paris: Flammarion.

Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis i London: University of Minnesota Press.

Appiah, Kwame Anthony. 2006. "Whose Culture Is It?" *The New York Review of Books* 53/2. www.personal.si.umich.edu/~frost/courses/MatCult/content/Appiah.%20Whose%20Culture.pdf.

Bendix, Regina. 1997. *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Bérard, Laurence i Philippe Marchenay. 2004. *Les produits du terroir – Entre culture et règlements.* Paris: Centre national de la recherche scientifique Editions.

Berliner, David. 2010. "Perdre l'esprit du lieu. Les politiques de l'Unesco à Luang Prabang (RDP Lao)". *Terrain* 55:90-105.

Blake, Janet. 2000. "On Defining the Cultural Heritage". *International and Comparative Law Quarterly* 49:61-85.

Blake, Janet. 2002 [2001]. *Developing a New Standard-setting Instrument for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage. Elements for consideration*. Paris: UNESCO.

Bortolotto, Chiara. 2008. "Dal 'paese della mano' al 'bel paese'. Problemi di traduzione del concetto di 'tesoro umano vivente'". U *Il patrimonio immateriale secondo l'Unesco. Analisi e prospettive*. Chiara Cortolotto, ur. Roma: Instituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 145-167.

Brown, Michael. 1998. "Can Culture be Copyrighted?" *Current Anthropology* 39:193-222.

Carta, Maurizio. 1999. *L'armatura culturale del territorio. Il patrimonio culturale come matrice d'identità e strumento di sviluppo*. Milano: Franco Angeli.

Chevallier, Denis. 2004. "Produits, pays, paysages entre relance et 'labellisation'". U *Fabrication des traditions. Invention de modernité*. Dejan Dimitijevic, ur. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 275-286.

Choay, Françoise. 1992. *L'allégorie du patrimoine*. Paris: Seuil.

Clifford, James. 1988. "Identity in Mashpee". U *The Predicament of Culture*. Berkeley: University of California Press, 277-346.

Clifford, James. 1997. *Routes, Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge i London: Harvard University Press.

Cornu, Marie. 2004. "La protection du patrimoine culturel immatériel". U *Intérêt culturel et mondialisation. Les aspects internationaux*. Svezak 2. Nébila Mezghani i Marie Cornu, ur. Paris: L'Harmattan, 197-220.

Council of Europe. 2005. *Faro Convention on the Value of Cultural Heritage for Society*. Faro.

Eriksen, Thomas Hylland. 2001. "Between Universalism and Relativism. A Critique of UNESCO's Concept of Culture". U *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*. Jane K. Cowan, Marie-Bénédicte Dembour i Richard A. Wilson, ur. La Paz: Plurial, 127-148.

Frigo, Manlio. 2004. "Cultural Property v. Cultural Heritage. A 'Battle of Concepts' in International Law? " *International Review of the Red Cross* 854:367-378.

Hafstein, Valdimar Tr. 2004. *The Making of Intangible Cultural Heritage. Tradition and Authenticity, Community and Humanity*. Doktorska disertacija. University of California, Berkeley.

Hafstein, Valdimar. 2007. "Claiming Culture. Intangible Heritage Inc., Folklore©, Traditional Knowledge™". U *Prädikat "HERITAGE". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen.* Dorothee Hemme, Markus Tauschek i Regina Bendix, ur. Berlin: LIT Verlag, 75-100. = u ovom zborniku.

Herzfeld, Michael. 2004. *The Body Impolitic. Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*. Chicago i London: The University of Chicago Press.

Kasten, Erich. 2002. "Cultural Heritage. Proprety and Individuals, Collectivities or Humankind? " *Working Paper* 39. Max Planck Institute for Social Anthropology.

Kirshenblatt-Gimblett. Barbara. 2004. "Intangible Heritage as Metacultural Production". *Museum International* 56/1-2:53-65. = dijelom u ovom zborniku.

Kreps, Christina. 2005. "Indigenous Curation as Intangible Cultural Heritage. Thoughts on the Relevance of the 2003 UNESCO Convention". *Theorizing Cultural Heritage* 1/2:1-8. www.folklife.si.edu/resources/center/cultural_policy/pdf/ChristinaKrepsfellow.pdf.

Kurin, Richard. 2007. "Safeguarding Intangible Cultural Heritage. Key Factors in Implementing the 2003 Convention". *International Journal of Intangible Heritage* 2:10-20.

Lambek, Michael i Janice Boddy. 1997. "Introduction. Culture in Question". *Social Analysis* 41/3:3-23.

Marling, Karal Ann. 1984. *The Colossus of Roads. Myth and Symbol along the American Highway*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Martinez, Carole. 2004. "La Question des connaissances autochtones en droit International". U *Intérêt culturel et mondialisation. Les aspects internationaux*. Svezak 2. Nébila Mezghani i Marie Cornu, ur. Paris: L'Harmattan, 11-76.

Moran, Warren. 1993. "Rural Space as Intellectual Property". *Political Geography* 12/3:263-277.

Noyes, Dorothy. 1995. "Group". *The Journal of American Folklore* 108/430:449-478.

Noyes, Dorothy. 2006. "The Judgment of Solomon. Global Protections for Traditions and the Problem of Community Ownership". *Cultural Analysis* 5. http://socrates.berkeley.edu/~caforum/volume5/vol5_article2.html. = u ovom zborniku.

Piangerelli, Paola, ur. 1995. *La terra il fuoco, l'acqua, il soffio. La collezione dei fischietti di terracotta del Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari*. Roma: De Luca.

Piangerelli, Paola i Francesca Sgro'. 1995. "Puglia". U *La terra il fuoco, l'acqua, il soffio. La collezione dei fischietti di terracotta del Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari*. Paola Piangerelli, ur. Roma: De Luca, 267-270.

Prott, Lyndel V. i Patrick J. O'Keefe. 1992. "'Cultural Heritage' or 'Cultural Property'". *International Journal of Cultural Property* 1:307-320.

Ravenscroft, Neil i Jetseke van Westering. 2002. "Gastronomy and Intelectual Property". U *Tourism and Gastronomy*. Anne-Mette Hjalager i Greg Richards, ur. London i New York: Routledge, 153-165.

Riegl, Alois. 1903. *Der moderne Denkmalkultus, sein Wesen und seine Entstehung*. Wien i Leipzig: Braumüller.

Rougeron, Laetitia. 2004. *La collaboration UNESCO-OMPI en matière de patrimoine immatériel. Vers une refonte du système de propriété intellectuelle?* Memoire de DEA. Université Pierre Mendez, Institut d'études politiques de Grenoble.

Sgro', Francesca. 1995. "Basilicata". U *La terra il fuoco, l'acqua, il soffio. La collezione dei fischietti di terracotta del Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari*. Paola Piangerelli, ur. Roma: De Luca, 301-303.

Sherkin, Samantha. 2001. "A Historical Study on the Preparation of the 1989 Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore". U *Safeguarding Traditional Cultures. A Global Assessment of the 1989 UNESCO Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore*. Peter Seitel, ur. Washington: Smithsonian Institution, 42-56.

UNESCO. 1996. *Our Creative Diversity. Report of the World Commission on Culture and Development*. Paris: UNESCO.

UNESCO. 2003. *Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*. Paris: UNESCO. = usp. 2005. *Zakon o potvrđivanju Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine.* http://narodne-novine.nn.hr/clanci/medunarodni/327387.html.

UNESCO. 2004. *The Yamato Declaration on Integrated Approaches for Safeguarding Tangible and Intangible Cultural Heritage*. Nara: UNESCO.

van Gennep, Arnold. 1909. *Les rites de passage*. Paris: Emile Nourry.

Warnier, Jean-Pierre i Céline Rosselin. 1996. *Authentifier la marchandise. Anthropologie critique de la quête d'authenticité*. Paris: L'Harmattan.

Welsh, Peter H. 1997. "The Power of Possessions. The Case against Property". *Museum Anthropology* 21/3:12-18.

Wright, Susan. 1998. "The Politicization of Culture". *Anthropology Today* 14/1:7-15.

Chiara Bortolotto radi pri Laboratoire d'Anthropologie des Mondes Contemporains u Briselu. Iz antropološke/etnološke perspektive bavi se kulturnim politikama, s osobitim fokusom na UNESCO-ove programe nematerijalne kulturne baštine. Uredila je zbornik *Il patrimonio immateriale secondo l'Unesco: analisi e prospettive* (2008) te, u suradnji s Annick Arnaud i Sylvie Grenet, zbornik *Le patrimoine culturel immatériel: enjeux d'une nouvelle catégorie* (2011). U tekstu koji ovdje donosimo, a koji je prvotno objavljen 2009. godine u posebnom broju časopisa *Ethnologia Europaea*, Chiara Bortolotto analizira ključna mjesta lokalnih baštinskih praksi u talijanskom mjestu Gravina in Puglia s naglaskom na preklapanjima i odstupanjima od UNESCO-ova projekta.

NINO TSITSISHVILI

Nacionalne ideologije u eri globalnih fuzija: gruzijsko polifono pjevanje kao UNESCO-ovo remek-djelo nematerijalne baštine

Na početku dvadeset i prvog stoljeća, u sklopu napora za očuvanje kulturne raznolikosti i ljudske kreativnosti zbog percipiranih učinaka globalizacije,[1] UNESCO je donio niz proglasa i konvencija koje su se bavile zaštitom svjetske nematerijalne kulturne baštine.[2] Godine 2001. UNESCO je proglasio devetnaest "remek-djela usmene i nematerijalne baštine", uključujući i gruzijsko polifono pjevanje, na preporuku gruzijskih etnomuzikologa i

[1] Ovaj je članak proširena verzija rada koji sam izložila na Trideset i devetoj svjetskoj konferenciji Međunarodnog savjeta za tradicijsku glazbu (ICTM) koja se održala 4-7. srpnja 2007. godine u Beču. Željela bih zahvaliti Kay Dreyfus i Joelu Crottyju koji su me pozvali da napišem prilog za časopis *Music and Politics* (u kojemu je rad provotno objavljen, op. ur.). Kay Dreyfus, kao gostujućoj urednici časopisa i kolegici, zahvaljujem za njezino kritičko čitanje ovoga rada. Posebno se zahvaljujem Lauren Ninoshvili, koja je komentirala raniju verziju ovog rada, dvama anonimnim recenzentima i Wimu van Zantenu na njegovim promišljenim primjedbama koje će mi uvelike pomoći u daljnjem istraživanju ove teme.

[2] UNESCO, *Prvo proglašenje remek-djela usmene i nematerijalne baštine čovječanstva* (2001); UNESCO, *Drugo proglašenje remek-djela usmene i nematerijalne baštine čovječanstva* (2003); UNESCO, *Treće proglašenje remek-djela usmene i nematerijalne baštine čovječanstva* (2005). *Konvenciju o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* UNESCO je donio u Parizu 17. listopada 2003. godine (UNESCO 2003), a *Konvenciju o zaštiti i promicanju raznolikosti kulturnih izričaja* Opća skupština UNESCO-a donijela je 2005. na svome trideset i trećem zasjedanju (UNESCO 2005a). Ti i drugi dokumenti mogu se naći na UNESCO-ovoj službenoj internetskoj stranici: http://portal.unesco.org.

stručnjaka za narodne pjesme. Taj je događaj primljen kao vrhunac nastojanja gruzijske muzikološko-folklorističke zajednice da se gruzijska polifonija prizna na međunarodnoj razini kako bi se zaštitila od rusifikacije, globalizacije i širenja zapadne popularne glazbe. Spomenuto je proglašenje dalo implicitnu međunarodnu i pravnu potvrdu službenom stajalištu Gruzije da je gruzijska polifonija izuzetno sofisticiran glazbeni oblik koji je jedinstven izraz gruzijskog identiteta.

Pjesma koja je poslužila kao primjer gruzijske polifonije bila je *chak`rulo*, napitnica iz ruralne istočne provincije Kakheti. Ipak, zaštićena baština uključuje i sekularne i sakralne stilove polifonog pjevanja i iz drugih dijelova Gruzije, posebice sofisticirane polifone pjesme i kršćanske napjeve iz zapadne provincije Guria. Istočni stil gruzijskog pjevanja, poput napitnica *chak`rulo*, sastoji se od trodijelne teksture dvaju muških solo glasova u alternaciji koji pjevaju uz pratnju ležećeg tona u izvedbi muškog zbora. Solo pjevači izvode kompleksne vokalne linije pune ukrasa, a ta je tehnika izuzetno teška i zahtijeva puno vježbe i vokalnog talenta. Zapadni gruzijski polifoni stil može se opisati kao kontrastna linearna neimitativna polifonija koja se sastoji od tri neovisne vokalne linije koje proizvode niz konsonantnih i disonantnih akorda. I istočni i zapadni stil sadrže karakteristične kadencirajuće formule i tonske modulacije u modalnoj skali pomoću kojih se pjesma mijenja iz jednog harmonijskog centra u drugi; to obilježje razlikuje gruzijsku tradiciju od mnogih usporedivih tradicija u svijetu, uključujući i one korzikanskog i albanskog muškog polifonog pjevanja.

Slušni primjer 1: *chak`rulo*

Dostupno na: http://dx.doi.org/10.3998/mp.9460447.0003.104.

Snimljeno 1952. i objavljeno 2006. godine.[3]

Opis: Istočnogruzijska tradicijska (narodna) pjesma. *Chak`rulo* predstavlja jedan od najsofisticiranijih polifonih stilova s ležećim tonom, a izvodi se u selima provincije Kakheti. Taj stil s mnogo ukrasa zahtijeva

[3] *Kakheti 1952*. Snimke Državnog konzervatorija u Tbilisiju s terenskog istraživanja. CD je izdao Međunarodni istraživački centar za tradicijsku polifoniju Državnog konzervatorija u Tbilisiju 2006. godine.

izvanredne vokalne vještine, pa nema mnogo sastava u Gruziji ili izvan nje koji ga mogu uključiti u svoj repertoar.

Slušni primjer 2: *khasanbegura*

Dostupno na: http://dx.doi.org/10.3998/mp.9460447.0003.104.

Snimila autorica na jednom od koncerata na Trećem međunarodnom simpoziju tradicijske polifonije, 25-29. rujna 2006, Tbilisi.

Izvodi ansambl Basiani.

Opis: Ovo je pjesma o vođi Ach'arae, islamizirane provincije u zapadnoj Gruziji koja je bila pod vlašću Turaka dok je nisu preuzeli Rusi u devetnaestome stoljeću.

Nakon UNESCO-ova proglašenja uslijedilo je njegovo svečano obilježavanje na Prvom međunarodnom simpoziju tradicijske polifonije, koji je održan u Tbilisiju 2. listopada 2002. godine pod pokroviteljstvom gruzijskog predsjednika Eduarda Ševarnadzea. Proglašenje je također dovelo do osnivanja Međunarodnog istraživačkog centra za tradicijsku polifoniju pri Odsjeku za gruzijski glazbeni folklor na Državnom konzervatoriju u Tbilisiju 2003. godine.[4] Svečano otvaranje simpozija održano je u velikoj koncertnoj dvorani Državnog konzervatorija u Tbilisiju. Nastavnici Državnog konzervatorija u višim zvanjima, gosti istraživači iz inozemstva (među njima i ja kao gruzijska iseljenica u Australiji), organizacijski odbor simpozija i budući članovi Međunarodnog istraživačkog centra za tradicijsku polifoniju sjedili su na pozornici, dok su drugi gosti, uključujući studente Konzervatorija, domaće istraživače, narodne pjevače i ansamble, sjedili u dvorani. Sa svog sam mjesta na pozornici slušala govore istaknutih ličnosti poput Anzora Erkomaishvilija, direktora Međunarodnog centra za gruzijsko narodno pjevanje i pionira pokreta za zaštitu i ponovno oživljavanje narodnog pjevanja u Gruziji, te predsjednika Ševarnadzea, koji su uzdizali gruzijsku kulturu i polifono pjevanje. Kao svjedok ovog

[4] Od 2007. godine, nakon reorganizacije obrazovnog sustava i institucija, Odsjek za gruzijski glazbeni folklor/etnomuzikologiju postao je zaseban dio većeg Odsjeka za glazbenu teoriju, s vlastitim pročelnikom te nastavnim i pomoćnim osobljem.

jedinstvenog povijesnog trenutka, osjećala sam se uhvaćena u raskoraku između glazbe, muzikologije i politike.

Nakon svečanosti, u privatnom razgovoru s kolegom liberalnih nazora (mnogi su drugi bili euforični od domoljubnog ponosa zbog UNESCO--ova proglašenja), došli smo i do pitanja je li gruzijska polifonija doista trebala UNESCO-ovu zaštitu. Takvo nam se pitanje učinilo relevantnim zbog činjenice da su gruzijske polifone pjesme i prije bile međunarodno poznat fenomen svjetske glazbe te su dijelom gotovo svih hibridnih glazbenih stilova i eksperimenata u Gruziji koji su nastali u klasičnoj, modernoj i popularnoj glazbi od kraja devetnaestog stoljeća. Gruzijsku su polifoniju izvodili brojni profesionalni i amaterski zborovi diljem svijeta i prije UNESCO-ova proglašenja.[5]

U ovom se članku pokušava analizirati slučaj gruzijske polifonije u odnosu na UNESCO-ov pojam "nematerijalne kulturne baštine" i uz njega vezane diskurse *prava na kulturu*.[6] Cilj je rada također rasprave o tim diskursima pozicionirati u odnosu na globalne procese te u odnosu na njihov utjecaj na lokalne gruzijske kulturnoumjetničke izraze i kulturnu

[5] Evo nekoliko primjera gruzijske polifone glazbe prisutne na globalnoj diskografskoj sceni: *Darbazi & Friends. Music from Beyond the Black Sea* (CD, Toronto: Deep Down Productions, 2001); *Golden Fleece: Songs from Georgia* (CD MCD 127, Move Records [Australia], 1999); *Kavkasia: Songs of the Caucasus Sung by Trio Kavkasia* (CD WTP 5178, Well Tempered World Productions [U. S. A.], 1995); *O Morning Breeze: Traditional Songs from Georgia Sung by Trio Kavkasia* (CD 76014–2, Naxos World label [Canada], 2001); Carl Linich, *Drinking Horns & Gramophones: The First Recordings in the Georgian Republic, 1902–1914* (CD 4307–2, New York: Traditional Crossroads, 2001); Soupra Marani, *Le banquet Géorgien* (CD, Paris: ARB Music, 1998); *Mravalzhamier: Traditional Georgian Songs Recorded Live in Australia and New Zealand* (CD BOITE 013, 2004).

[6] Diskurs *prava na kulturu*, odnosno shvaćanje prema kojem svaka nacija ili skupina ljudi ima pravo na svoje kulturno prepoznatljive izričaje, javio se kao odgovor na ranije poimanje antagonizama između *kulture* i *prava*. Taj se antagonizam shvaćao kao inherentna tenzija između kulturnog relativizma i svijesti o kulturnim razlikama u smislu devetnaestostoljetnog njemačkog romantizma, i univerzalizma ljudskih prava u svim kulturama u smislu francuskog prosvjetiteljstva. U novijim istraživanjima postoji tendencija pronalaska sredine između ljudskih prava i kulturnih razlika pa se kultura ne shvaća kao skup fiksnih značenja nego kao polje kreativne razmjene, pregovaranja, osporavanja i transformacije (usp. Cowan, Dembour i Wilson 2001:4-5).

politiku. Kao što je jasno iz lokalnih praksi u Gruziji i drugdje, lokalne nacionalne ideologije i kulturne politike nastoje transformirati neka UNESCO-ova shvaćanja kulturne raznolikosti i baštine te im se suprotstaviti, dok su neki drugi aspekti UNESCO-ove filozofije zapravo u skladu s tradicionalističkim i monoetničkim nacionalističkim pogledima gruzijske etnomuzikološke elite i kreatora kulturne politike.

Na tragu navedenoga, u ovom se članku pokazuje da su dugotrajne nacionalističke kulturne politike, koje ističu primarnost gruzijske tradicijske polifonije, novo ideološko utočište pronašle u diskursu "prava na kulturu". Propitivanje gruzijske polifonije u kontekstu diskursa *prava na kulturu* potrebno je i zato jer se time pokazuje na koji način lokalni akteri primjenjuju univerzalne kategorije prava skupine ili pojedinaca na kulturni izričaj, kako im se suprotstavljaju i kako ih mijenjaju. Primjerice, u članku se istražuju kontradikcije između, s jedne strane, multikulturalnosti i multietničnosti stanovništva Gruzije, a s druge UNESCO-ova proglašenja samo jednog oblika umjetničkog izričaja kao jedinstvenog predstavnika gruzijskog identiteta i gruzijske nacije. Također se ukazuje na nedosljednosti u UNESCO-ovu poimanju kulture kao isključivo etno-specifične, te se pita zašto su samo tradicijski *etnički* oblici glazbe primjereni kao "nematerijalna baština", dok lokalne adaptacije suvremene zapadne popularne glazbe poput rocka, popa ili rapa nisu.

Filozofija koja se temelji na pojmovima "baštine" i "kulture" nehotice dijeli glazbu na one žanrove koji pripadaju "narodnoj glazbi" zajednice i koji su duboko ukorijenjeni u društvenim praksama i povijesti ljudi, te na osuvremenjenu, nedavno usvojenu i promjenjivu masovnu kulturu popularnoglazbenih žanrova, uključujući rock, hip-hop te eksperimentalne stilove elektroničke glazbe i fuzije s narodnom glazbom što ih donosi globalizacija. Dakle, premda članak polazi od gruzijske polifonije i njezina proglašenja remek-djelom usmene i nematerijalne baštine čovječanstva s ciljem propitivanja *kulture*, u njemu se propituje i širi spektar pitanja današnje etnomuzikologije, poput njezinog predmeta i metoda. Posebice ću se osvrnuti na gruzijsko polifono pjevanje i UNESCO-ov pojam *kulturne baštine* u odnosu na diskurse *tradicije*, *autentičnosti* i *folklora*, koji se često na pretjerano pojednostavljen način stavljaju u opreku *inovaciji*, *komercijalizaciji* i *modernizaciji* nekada duboko ukorijenjenih kulturnih

praksi cijele zajednice ili "čitavom načinu života" čijim se dijelom smatra "narodna glazba".

Gruzijska polifonija i paradoksi *kulture*

Današnji međunarodni diskurs koji se bavi pravima "hegemonijski je i prožet emancipacijskim prizvukom. Ipak, on ima složene i kontradiktorne implikacije za pojedince i skupine čiji se zahtjevi moraju izraziti u okviru tog diskursa" (Cowan, Dembour i Wilson 2001:1). U današnjoj Gruziji, diskurs *prava na kulturu* legitimira zahtjeve etničkih Gruzijaca za etničkom i kulturnom hegemonijom u okviru njihove multinacionalne države, kao i njihovo shvaćanje gruzijskog identiteta kao jedinstvenog i monoetničkog. Taj je diskurs ujedno i izraz strahova Gruzijaca od unutarnje podjele državnosti, strahova koji su se obistinili i ojačali odvajanjem, a zatim i *de facto* odcjepljivanjem Autonomne republike Abhazije i Autonomne regije Južne Osetije (koje su obje ranije bile gruzijske pokrajine). Diskurs prava na kulturu pomaže Gruzijcima, a posebice kulturnoj eliti,[7] da se stave u položaj pravednih branitelja koje i same valja zaštititi pred prijetnjama raspada države, kulturne homogenizacije, ruralnog egzodusa i posljedica bivših sovjetskih politika.

Zabrinutost zbog globalizacije koja je vidljiva u UNESCO-ovoj ideologiji sadrži neke paradokse. Prvo, mogli bismo tvrditi da je i sam UNESCO proizvod globalizacije i pojačane suradnje između različitih država i organizacija u svijetu. Drugo, globalizacija je zapravo pomogla gruzijskoj polifoniji i mnogim drugim remek-djelima nematerijalne baštine da postanu međunarodno poznati te je omogućila procese razmjene i suradničkog eksperimentiranja među izvođačima iz različitih kultura (van Ginkel 2005:25). Istraživači se sve više protive otvoreno negativnoj percepciji učinaka globalizacije te zagovaraju stav da globalna diseminacija

[7] Od devetnaestog stoljeća kulturna elita Gruzije – pisci/političari, pjesnici i *inteligencija* – djeluju kao duhovni oci nacije. Članovi elite bave se poviješću, baštinom predaka i folklorom te zamišljaju budućnost nacije kao neovisne i kulturno jedinstvene zemlje i kao dijela civiliziranog svijeta.

i amerikanizacija kulturnih proizvoda proizvodi nove razlike, transnacionalne suradnje i lokalna značenja, što je čini procesom koji se temelji na stalnom miješanju lokalnih i globalnih, zapadnih, kulturnih oblika i vrijednosti (Iwabuchi 2005:130-131).[8] UNESCO-ovoj zaštitničkoj politici inherentna je i paradoksalna tendencija, na koju upozoravaju mnoge antropološke studije, prema kojoj diskurs *prava na kulturu* često izmišlja i prilagođava povijesnu stvarnost da bi opravdao svoje zahtjeve za čuvanjem nekih kulturnih izričaja. Na primjer, tekst UNESCO-ova *Proglašenja* iz 2001. godine očito pretjeruje u tome koliko su razorne posljedice sovjetskih kulturnih politika na gruzijsku polifoniju.[9] Istina je da su te politike rezultirale mnogim umjetnim promjenama u području narodne glazbe, poput povećavanja zborova da bi se izrazila sovjetska dogma o masovnom uključivanju proletarijata, i proširivanja repertoara na novoaranžirane i novoskladane narodne pjesme koje su, prema mišljenju njihovih kritičara, izobličavale prirodu folklora. Unatoč tome, gruzijsko polifono zborsko pjevanje kao izraz nacionalnog identiteta u sovjetsko je doba dobivalo više sredstava i institucionalne potpore nego danas.[10] Naime, diskurs *prava na kulturu* u načelu nije toliko različit od sovjetske politike poznate kao *samoodređenje naroda*, koja je isticala pravo svakog naroda unutar Sovjetskog Saveza da čuva vlastitu kulturu, premda su u praksi sovjetske vlasti izvrtale tu politiku.

UNESCO-ov pojam "nematerijalne baštine" i njegov odnos s gruzijskim kulturnim politikama zanimljiv je kontekst za analizu i uočavanje nekih kompleksnosti i paradoksa stvaranja liberalne demokracije, te za ukazivanje na načine na koje postsocijalističke zemlje kombiniraju ideale liberalne demokracije s praksama usmjerenim na tradiciju i kulturu. Istaknuti gruzijski politički filozof Ghia Nodia tvrdi da stvaranje liberalne demokracije po uzoru na zapadnu nije nespojivo s nacionalizmom, nego da je riječ o dvjema stranama iste ideje, odnosno o dvama glavnim načelima političkog diskursa uopće (Nodia 1994, 1995:105). S tim je povezana i tvrdnja da

[8] O lokalnim adaptacijama američkog rapa na japanski jezik vidi Manabe 2006.

[9] Usp. bilješku 2.

[10] Gruzijski etnički nacionalizam tijekom sovjetske je ere bio u punom zamahu (usp. Suny 1994:290).

samo politički, vojno i ekonomski sigurne države mogu biti pluralističke, dok je mnogo vjerojatnije da će slabije države, zbog nedostatka sigurnosti, prihvatiti, zadržati ili obnoviti centralizirane strukture (Pietrzyk 2002).[11] Čini se da se zbog razjedinjene i krhke državnosti i ekonomije u Gruziji, nastojanje za postizanjem zapadnih vrijednosti i demokracije veže s intenzivnim i kontinuiranim izrazima kulturnog nacionalizma. U tako delikatnoj političkoj situaciji, oni koji pokušavaju čuvati "nematerijalnu baštinu" suprotstavljaju "nacionalni identitet", "tradiciju" i "kulturu" tobožnjim prijetnjama neautohtonih utjecaja i kulturne hibridnosti gruzijske države.

U dvadeset i prvom stoljeću UNESCO je dodatno razradio pojam *kulture* u deklaracijama i revizijama svojih temeljnih strategija. Deklaracija iz 2001. godine kaže da kultura predstavlja "skup specifičnih duhovnih, materijalnih, intelektualnih i emocionalnih karakteristika društva ili društvene skupine, te da ona obuhvaća, uz umjetnost i književnost, životne stilove, načine zajedničkog života, vrijednosne sustave, tradicije i vjerovanja" (UNESCO 2001, preambula). U konvenciji iz 2005. godine kultura se smatra izvorom identiteta, razvoja te dijaloga i razmjene ideja između različitih društava, a svakoj se društvenoj skupini i pojedincu priznaje pravo pristupa svojim kulturnim izričajima (UNESCO 2005a). U kritici UNESCO-ova poimanja *kulture* ključnu ulogu ima pitanje kompatibilnosti između kulturnog relativizma i univerzalnog humanizma (ljudskih prava), između kolektivnih prava kultura i prava pojedinaca unutar tih kultura, između lokalnih kulturnih izričaja i univerzalne etike. Kritičari osporavaju UNESCO-ovu sposobnost da se nosi s institucionalnim i hijerarhijskim odnosima moći i politikama identiteta, koji su inherentni zahtjevima država i nacija za kolektivnim kulturnim pravima. Kao što ističe Eriksen i drugi kritičari, UNESCO-ovo poimanje *kulture* izraz je idealističkog pogleda na svijet, prema kojem se svijet sastoji od različitih kultura koje bi trebale živjeti u skladu i u međusobnom poštivanju utemeljenom na glo-

[11] Premda su nacionalizam i liberalna demokracija međusobno kompatibilni politički sustavi, na filozofsko-ideološkoj razini javlja se kontradikcija između liberalizma i nacionalizma, posebice u državama poput Gruzije koje pokušavaju ušutkati kulturnu raznolikost da bi izbjegle posljedične teritorijalne zahtjeve različitih kulturno-etničkih zajednica.

balnoj etici i ljudskim pravima (Eriksen 2001:129). Ipak, nije jasno kako UNESCO namjerava provoditi kulturnu raznolikost i međusobnu toleranciju u skladu s pravilima i postupcima formuliranim u konvencijama, tj. kojom strategijom namjerava ustrojiti svijet na političkoj razini tako da se svi njegovi različiti umjetnički izričaji i etnokulturni identiteti međusobno prigrle i da se razmjenjuju ideje? Čini se da do takve razmjene umjetničkih ideja dolazi bez institucionalnih i političkih intervencija poput UNESCO-ove. Tome je zasigurno razlog ambivalentan i problematičan položaj UNESCO-ove filozofije održivog kulturnog razvoja na razmeđu politike i kulture, između ideologije kreativnosti i raznolikosti umjetničkog izričaja te ideologije kulturnih politika i politika identiteta. Nejasnoće proizlaze i iz činjenice da je pojam *kulture* postao preopterećen različitim značenjima te da se spojio s mnogim drugim diskursima, poput diskursa ljudskih prava, pravnog diskursa, diskursa autohtonog prava, kulturnih politika, prava manjina itd. (usp. Cowan, Dembour i Wilson 2001:14 i dalje). Desetljećima su antropolozi i etnomuzikolozi pokušavali redefinirati, razviti pa čak i odbaciti pojam i termin *kulture* da bi u svojim analizama mogli obuhvatiti višestruko povezana područja ljudskog društva, politike i umjetničkog izričaja.

UNESCO je pokazao zavidnu samorefleksivnost te je uložio trud u osmišljavanje konceptualnog okvira pomoću kojeg bi se univerzalne ljudske vrijednosti mogle pomiriti i kombinirati s njegovim specifičnim strategijama kulturnog razvoja. U ranijim stadijima svoga postojanja, UNESCO je radio na ostvarivanju tolerancije i mira između nacija i društava, a u novije se vrijeme počeo baviti i vezama između kulture, demokracije te tolerancije među različitim segmentima jedne nacije, uključujući i manjine. Kao što se kaže u jednoj internoj studiji iz 2004. godine: "Zbog prisutnosti tenzija na različitim razinama (lokalnoj, regionalnoj i međunarodnoj) UNESCO se fokusirao na unutardruštvene probleme, naročito u urbanim središtima, te na teorijska i praktična pitanja manjinskih prava i koegzistenciju raznolikih kulturnih zajednica" (UNESCO 2004:4; usp. i UNESCO 2005a). Došlo je do nekih terminoloških promjena, primjerice do zamjene riječi "zaštita" riječju "očuvanje" zbog stava da "zaštita" ima paternalističke konotacije, te do zamjene pojmova "tradicijska kultura" i "folklor" *kulturom* kao mjestom osporavanja, a ne ishodom jednoglasnog sporazuma između svih članova zajednice (usp. van Zanten 2004:37).

Ipak, takvi zamjenski termini nisu uvijek u stanju prenijeti sasvim nova značenja. Tako još uvijek postoji snažan osjećaj da je *kultura* vezana uz "tradiciju" i "folklor" te uz geografski i etnički određene skupine, za razliku od nespecifičnih oblika umjetničkog izričaja koji se vide kao pretjerano zapadnjački, globalno homogenizirani, iskvareni i odvojeni od društvenih praksi i "cjelokupnog načina života". "Baština", kako je interpretira UNESCO u video snimkama i etnomuzikološko-antropološkom vokabularu kojim se koristi u svojim konvencijama i publikacijama, sugerira da ta organizacija i dalje zastupa pojam kulture koji je utemeljen na etnicitetu i zemljopisnom položaju. Budući da se proglašenja nematerijalne baštine uglavnom odnose na nezapadne, orijentalne i europske folklorne tradicije, UNESCO se nenamjerno fokusira ili na "tradicijska" društva (koja, prema ukorijenjenim kolonijalnim i orijentalističkim načinima razmišljanja, navodno imaju "narodnu" *kulturu*) ili na prežitke *etniciteta* i *tradicije* u razvijenim europskim društvima.[12]

Kulturna baština i stvaranje nacije

Godine 2003. UNESCO je na Općoj skupštini usvojio *Konvenciju o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* (UNESCO 2003). U konvenciji se priznaje da postoje izazovi i složena pitanja vezana uz implementaciju programa kojima se istodobno pokušava promicati kulturna raznolikost i poštivanje ljudske kreativnosti te zaštititi nematerijalna baština, jer svaka država ima svoje specifične značajke koje se razlikuju od regije do regije ovisno o razini ugroženosti. Međutim, kako tvrde kritičari, UNESCO-ovo poimanje kulture ne uspijeva otvoriti ozbiljnu raspravu o tome kako će lokalni politički

[12] Takav je način razmišljanja sličan kolonijalnom pogledu na zemlje u razvoju više kao na "kulture" i "etnicitete", dok se razvijene, dominantne zemlje gledaju kao mjesta "politike". Na primjer, između Gruzijaca i Abhaza ili Srba i kosovskih Albanaca dolazi do "etničkih sukoba", dok se sukob između SAD-a i muslimanskog svijeta određuje kao "rat protiv terorizma" ili kao politička borba za uspostavljanje demokracije. Gruzijski politolog Ghia Nodia u svojoj knjizi *Causes and Vision of Conflict in Abkhazia* kritizira korištenje naziva "etnički sukob" za rat između Abhazije i Gruzije te tvrdi da je riječ o teritorijalno-političkom sukobu (usp. Nodia 1997/1998:3-4).

procesi i politike identiteta utjecati na ostvarivanje UNESCO-ove ideologije (Wright 1998; Eriksen 2001). Činjenica da UNESCO-ove konvencije ratificiraju parlamenti i vlade izaziva zabrinutost da će se pokušaji očuvanja kulturnih izričaja različitih skupina unutar zemlje provoditi u skladu s hegemonijskom kulturnom politikom države i da će se mijenjati u skladu s lokalnim pitanjima i politikama koje bi mogle isključiti kulturno raznolike skupine i spriječiti dijalog među njima. Takva mogućnost postoji posebice u državama kao što su Gruzija, Rusija ili Srbija, koje razdiru unutarnji i vanjski teritorijalno-politički sukobi i sporovi. Stoga se UNESCO-ova predanost promicanju modela kulturne raznolikosti ne čini jako korisnom, jer UNESCO-ovi proglasi imaju paradoksalnu tendenciju podržavati monoetničku nacionalističku viziju. U slučaju Gruzije, *Proglašenje* iz 2001. godine poslužilo je potvrđivanju postojećih monoetničkih politika identiteta koje su bile u temelju gruzijskog puta prema državnosti i političkoj neovisnosti u posljednja dva stoljeća. U takvim političkim okolnostima, "nematerijalna baština" shvaća se kao nacionalna, etnički gruzijska baština.

Kao i u većini istočne Europe, i u Gruziji su se ideje slične onima kojima se zagovara zaštita nematerijalne baštine i onima kojima se izražava briga za kulturni identitet pojavile krajem devetnaestog stoljeća, u doba pokreta za nacionalno oslobođenje u carskoj Rusiji; baš su tada obrazovane elite dale prednost polifonom pjevanju nad drugim glazbenim izričajima gruzijstva. Polifono se pjevanje među gruzijskim etnomuzikolozima i nacionalističkom elitom i dalje smatra glavnim oblikom zajedničkog glazbovanja u autohtonim etničkim ruralnim zajednicama zemljoradnika na Kavkazu i u dolinama istočne i zapadne Gruzije. Istančanost nekih regionalnih polifonih stilova osnovica je teze "kulturnog establišmenta" prema kojoj je gruzijska polifonija izraz kreativnog genija gruzijskog naroda te podiže status gruzijske kulture u okvirima europske civilizacije.

Međutim, unatoč svojoj hegemoniji, polifonija nije jedini glazbeni oblik koji se prakticira u zemlji, a koji se može smatrati ključnim za određivanje grupnog identiteta. Do sada su se aktivnosti Međunarodnog istraživačkog centra za tradicijsku polifoniju ograničavale na dokumentiranje onoga što njegovi članovi smatraju najčišćim izrazom baštine gruzijske polifonije i uz nju vezane tradicije polifonog kršćanskog pjevanja. S druge strane, istraživanje drugih područja glazbe – primjerice armenijskog i "bliskoistočnog" instrumenta *duduki* (aerofonog instrumenta s dvostrukim jezičcem i

cilindričnom cijevi, koji je raširen na Bliskom istoku i u transkavkaskom području), *zurne* (aerofonog instrumenta s dvostrukim jezičcem i stožastom cijevi koji je također raširen na Bliskom istoku i u transkavkaskom području) kao i azerbajdžansko-perzijskog klasičnog umjetničkog glazbenog žanra *mugham* koji je prodro u dijelove istočne i južne Gruzije – eksplicitno se i implicitno obeshrabruje.

Slušni primjer 3: *baiati shuri*

Dostupno na: http://dx.doi.org/10.3998/mp.9460447.0003.104.

Snimila autorica u selu Vardisubani u provinciji Dmanisi u jugoistočnoj Gruziji, rujan 2006.

Svira svirač *dudukija* iz pokrajine Dmanisi (solo) Emina Minashvili i njegovi kolege Longinoz (bubanj) i Durmishkhan (bas *duduki*).

Opis: Gruzijska tradicijska glazba za *duduki* i bubnjeve srodna je bliskoistočnom stilu *makam*.

Kad sam 2007. godine djelatnicima jednog centra za istraživanje i skupljanje folklora u Gruziji predložila da snime armenijske svirače *duduka* iz južne Gruzije, dobila sam odgovor da je oprema njihovog centra namijenjena snimanju starijih pjevača polifonih pjesama sa sela. Polifonija je imala i još uvijek ima privilegirani položaj zbog svoje veze s etničkim Gruzijcima sa sela, dok *duduki*, *mugham* i drugi hibridni glazbeni stilovi pod utjecajem neautohtone ili popularne glazbe prevladavaju u urbanim kozmopolitskim središtima, tj. u područjima gdje su živjeli Armenci, Azerbajdžanci i drugi negruzijci, i na kojima još uvijek žive, premda sada u manjem broju.

Davanje prednosti polifoniji u Gruziji jasno upućuje na politiziranost i problematičnost kulturnog identiteta, što prepoznaju UNESCO-ovi programi i konvencije koje je teško strateški implementirati u svakoj državi. Javlja se pitanje je li moguće jasno odvojiti kulturni identitet i raznolikost koju promiču UNESCO-ovi programi i *politizirano* prepakiravanje kulturnog identiteta koje izvodi Gruzija i druge države i skupine koje traže kulturna prava. U gruzijskom kontekstu, UNESCO-ovi dužnosnici, kao što su "agenti", "nositelji", "čuvari", "menadžeri" i "administratori", koji bi trebali provoditi konvencije i predstavljati zajednice, ujedno su i domoljubi kojima je istinski stalo do gruzijske polifonije, ali im isto tako istinski nije stalo do neautohtonih glazbenih izraza (ili ih se čak i boje).

Politizirana uloga kulture u političkom razvoju Gruzije jasno se vidi u časopisu *Georgia Today* iz ožujka 2007. godine (br. 347), u kojem je objavljeno pismo o projektu *Gruzijska sezona 2007*, koji je inicirao i financirao *Predsjednički nacionalni program*. U pismu se citira ministar za europske i euroatlantske integracije Gruzije koji postavlja sljedeće retoričko pitanje: "Je li Gruzija dio Europe ili nije? Nakon što se *Gruzijska sezona* probije u Europu, to pitanje više uopće neće imati smisla. Mi smo Gruzijci i mi smo Europljani – to mora biti jasno našim prijateljima kao i našim neprijateljima".[13] Uz neglazbena umjetnička djela, gruzijsku bi kulturu predstavljalo i polifono pjevanje, a spomenuto je i UNESCO-ovo *Proglašenje* iz 2001. godine. Dakle, čini se da u okvirima specifičnog političkog konteksta Gruzije, pojam gruzijske polifonije kao remek-djela nematerijalne baštine obuhvaća probleme i politike identiteta koje su složenije od romantizirane (premda stalno pregovarane i nanovo definirane) etike i strategije kulturne raznolikosti i ljudske kreativnosti koju zagovara UNESCO. Polifonija sa sobom nosi specifični diplomatski teret, na nacionalnoj i međunarodnoj razini.

Ako UNESCO želi promicati kulturnu raznolikost i dijalog među kulturama, što znači kad se "proglašenjem" samo jedan oblik umjetničkog izričaja priznaje kao jedinstveni predstavnik gruzijskog identiteta i gruzijske nacije? Gruzija je multietnička i multikulturna zemlja. Postoje regije, posebice na istoku i jugu Gruzije, gdje se polifonija ne prakticira ili barem ne predstavlja srž identiteta ljudi i njihovih društvenih praksi. Mnogi svirači *dudukija* rekli bi da glazba koju izvode izražava još jedan lokalni, ali i dalje jedinstveno gruzijski zajednički duh te da i ona treba zaštitu. Glazba svirača *duduka* doista je i zaštićena UNESCO-ovim *Proglašenjem* iz 2005. godine, ali kao armenski umjetnički oblik koji izražava armenski identitet unutar Armenije; zaštita se ne proteže na distinktivne tradicije *dudukija* u Gruziji, gdje je glazba koja se izvodi na *dudukiju* ugrožena službenim politikama isključivanja kao i globalizacijom,[14] ni na tradiciju azerbajdžanskog

[13] Na internetskoj stranici novina *Georgia Today* dostupni su stariji brojevi (usp. http://www.georgiatoday.ge/index.php), ali oni prije broja 350 više nisu dostupni.

[14] Za potpuniju raspravu o ovim pitanjima vidi Tsitsishvili (2007).

balabana, ekvivalenta armenskog *duduka* i gruzijskog *dudukija*.[15] Dakle, svirači *dudukija* i istraživači koji proučavaju njihovu glazbu na teritoriju Gruzije nemaju pristup istoj povlastici, tj. UNESCO-ovom priznanju, kao što je slučaj sa sviračima i istraživačima koji su u Armeniji.

UNESCO-ov isključiv naglasak na jednom dijelu gruzijskog glazbenog krajolika podudara se s pokušajima države da asimilira etničke manjine kako bi riješila kritične situacije vezane uz armenske i azerbajdžanske dijaspore te kako bi spriječila daljnji gubitak teritorija nakon odcjepljenja Abhazije i Južne Osetije. U tom ozračju međuetničkih tenzija, službeno priznavanje kultura manjina ili dijaspore moglo bi značiti i implicitno odobrenje njihovih zahtjeva za političkom autonomijom, što bi ugrozilo teritorijalni integritet države jer bi se tako mogle ojačati separatističke tendencije koje ističu ranjivost gruzijske "cjepke" državnosti.[16]

Problem međunacionalnog dijaloga u međunarodnim kulturnim tijelima

Unatoč spomenutim promjenama u pozicijama, čini se da je UNESCO--ova politika spremnija promicati dijalog i kulturnu raznolikost među različitim državama nego među različitim zajednicama unutar iste države. Kako se kaže u UNESCO-ovom pregledu problema kulturne raznolikosti iz 2004. godine, u početku je "ideja da bi UNESCO zaobilazio vlade i izravno uključivao ljude bila suprotna njegovom mandatu te bi vjerojatno spriječila nastanak UNESCO-a kao organizacije" (UNESCO 2000:5). Premda se od 1990-ih države članice potiču na promicanje kulturne raznolikosti u okvirima svojih granica i izvan njih (UNESCO 2000:4, 22), na provedbu ovog cilja na lokalnoj razini često utječu nacionalne

[15] O pitanju političkog i kulturnog nadmetanja između armenskog *duduka* i azerbajdžanskog *balabana* u kontekstu UNESCO-ove nematerijalne baštine vidi Kipp (2010).

[16] Pojam "cjepke države" (engl. *fissile state*) preuzela sam od Paula Jacksona (Jackson 2004). Pojam se odnosi na tendenciju unutar država prema odcjepljivanju i teritorijalnoj fragmentaciji po regionalnom i etničkom ključu.

politike identiteta. Primjerice, premda Međunarodni istraživački centar za tradicijsku polifoniju organizira bijenalne međunarodne simpozije na kojima okuplja znanstvenike i zborove iz različitih zemalja te izdaje bilten na gruzijskom i na engleskom jeziku, on istodobno ne promiče dijalog između različitih etničkih i kulturnih zajednica u Gruziji kao ni istraživanja vezana uz te zajednice.

Ta bi se kritika mogla osporiti na temelju činjenice da UNESCO-ova proglašenja doista štite kulture autohtonog stanovništva u Sjevernoj i Južnoj Americi. Ipak, s tim u vezi mogu se izraziti dvije sumnje. Prvo, opet je riječ o orijentalističkom poimanju da autohtoni "plemenski" narodi trebaju zaštitu. Drugo, moramo imati na umu da pojam "autohtono" ima sasvim drukčije implikacije i značenja u slučaju Gruzije, nego u slučaju australskog ili američkog starosjedilačkog stanovništva. U Gruziji, autohtono se stanovništvo odnosi na nacionalnost koja je bila dominantna tijekom duge povijesti, unatoč prijetnjama koje su proizlazile iz slabe državnosti i jakosti susjednih zemalja. U Australiji te Sjevernoj i Južnoj Americi autohtono je stanovništvo ono koje je bilo tamo kad su stigli Europljani; to stanovništvo zasigurno nije dominantno, a nije ni snažno u bilo kakvom političkom smislu. Kad se američka autohtona kulturna praksa proglasi nematerijalnom baštinom koja je zavrijedila čuvanje i zaštitu, to se može smatrati mjerom koja je implicitna kompenzacija za uzurpaciju njihove političke moći, ali im nužno ne daje politička prava niti podupire bilo kakve tendencije odcjepljivanja. Gruzijska je stvarnost drugačija. Etničke i vjerske manjine u Gruziji, poput Armenaca i Azerbajdžanaca, održavaju jake političke veze sa svojim "domovinama", a njihovi zahtjevi za kulturnom autonomijom doista su često na implicitnoj ili eksplicitnoj razini vezani uz političko-teritorijalne sporove i povijesna rivalstva.

Koga bismo onda mogli zamisliti da sudjeluje u kulturnom dijalogu unutar i izvan gruzijske države, tj. u cilju koji je zacrtao UNESCO? Treba li se taj dijalog odvijati između Gruzijaca i armenske i azerbajdžanske manjine; između etnomuzikologa iz Gruzije (i drugih zemalja) koji se također bave polifonijom; ili između gruzijskih zborova i zborova iz zapadnih zemalja koji pjevaju gruzijske polifone pjesme? Jedno je jasno: UNESCO i njegova idealna vizija tolerantnog multikulturnog svijeta ne bi smjela utjecati na integritet Gruzije ili na unutarnjopolitička pitanja vezana uz etničke manjine.

Zbog svoje etničke i kulturne heterogenosti, Gruzija bi mogla izabrati drugo rješenje – prihvatiti poimanje pluralnog identiteta koje promiče UNESCO-ova *Opća deklaracija o kulturnoj raznolikosti* iz 2001. godine, prema kojoj bi polifonija bila priznata uz bok *dudukija*, *zurne* i *mughama*. Međutim, to nije današnja stvarnost. Tome doprinose tri čimbenika: prvo, poimanje kulturnog pluralizma kakvo promiče UNESCO teško se može prenijeti u gruzijsko društvo, koje je desetljećima bilo pod totalitarnim režimom i posljedično iskusilo nedostatak slobode govora i mišljenja, te u kojem nema povijesti poučavanja političkih znanosti, socijalne antropologije ili kulturalnih studija. Drugo, i sama UNESCO-ova politika obilježena je podvojenošću: ta politika promiče kulturnu raznolikost i kulturno uključivanje, ali implicitno podržava kulturno isključivanje i monoetničnost jer priznaje samo jedan glazbeni oblik, u ovom slučaju polifoniju. Dakle, konferencije i istraživanja u gruzijskoj etnomuzikologiji bave se tim specifičnim strukturnim aspektom glazbe, a ne promiču dijalog između istraživača različitih glazbenih kultura. Takva usmjerenost na jedan element dovodi do okupljanja istraživača iz različitih kultura koji se bave polifonijom, ali za nepolifonu glazbu kao i za glazbe koje nisu izvorno gruzijske u tom dijalogu nema mjesta. Treće, a ujedno i najvažnije, cjepkost države stvara nesigurnost koja koči provođenje ovog idealiziranog poimanja kulturnog uključivanja.

Uloga popularne glazbe i strah od globalizacije u UNESCO-ovoj politici

Stručnjaci koji su predložili da se gruzijska polifonija proglasi remek-djelom nematerijalne baštine također su izrazili zabrinutost zbog posljedica industrijalizacije, ruralnog egzodusa i sve veće popularnosti suvremene pop glazbe (usp. Erkomaishvili 1997:61),[17] a takvu zabrinutost često dijele i zapadni stručnjaci i UNESCO. UNESCO smatra da globalizacija, premda

[17] Usp. i "Choirs of the World: Georgian Polyphonic Songs". *BBC NEWS*, 24. prosinca 2003. godine, http://news.bbc.co.uk/2/hi/entertainment/3332111.stm.

ima svojih ekonomskih koristi, može biti opasna za etničke kulture (Matsuura 2005:17; Nas 2002:142). Čini se da je *inovacija*, kako se shvaća u UNESCO-ovim programima i operacijama, pojam koji se veže samo uz razvoj unutar postojećih glazbenih stilova narodne glazbe, oblika i izvođača. Eksperimentalne fuzije koje uključuju narodne stilove ne smatraju se inovacijom postojeće baštine, možda zato što oni koji ih izvode sebe i ne vide kao nastavljače "nematerijalne baštine". Slično se isključivanje odnosi i na suvremene žanrove koji se prenose s generacije na generaciju unutar razmjerno kratkih vremenskih razdoblja. Pojmovi "inovacije" i "novoga" javljaju se u nekim UNESCO-ovim dokumentima i publikacijama povezanim s pojmom kulturne baštine i kulturne promjene (UNESCO 2001; Claxton 1994:55; Arantes 2005:69). Ipak, u većini se slučajeva ti nazivi koriste na vrlo općenit način, kao dio iritantnog pojma "stalnosti i promjene", bez potpunog objašnjenja koje su vrste pojedinih oblika otvorene za kulturnu "inovaciju". U UNESCO-ovoj se *Konvenciji o zaštiti i promicanju raznolikosti kulturnih izričaja* kulturu poima: "kao kontinuirani, fleksibilni i promjenjivi proces [koji] preoblikuje materijalnu i nematerijalnu kulturnu baštinu, istodobno stvarajući nove oblike izričaja", a invencija, inovacija i imaginacija prikazuju se kao načini poticanja međusobnog razumijevanja i dijaloga među kulturama (UNESCO 2005b:3, 12). Međutim, u drugim se dokumentima na inovaciju gleda dvojako, i kao na pozitivni učinak globalizacije i kao na uzrok marginalizacije pojedinih ranjivih kultura (UNESCO 2004:19). U okviru tako općenitih i dvosmislenih definicija nije jasno može li se hip-hop u Gruziji smatrati "novom" ili "inovativnom" praksom utemeljenom na baštini. Hip-hop se pojavio u ranim devedesetima kao novi oblik globalnog popa te je postao vodeći *mainstream* žanr (Rimple 2006). Baš kao i "narodnu pjesmu", starija je generacija repera prenijela i hip-hop razmjerno mladoj generaciji hip-hop bendova koji ga danas izvode i snimaju. Ipak, hip-hop se ne može okarakterizirati kao "nematerijalna baština" i zdrava inovacija.

Jasno je da se UNESCO-ova filozofija podudara s nekim filozofijama koje su prihvaćene u gruzijskoj etnomuzikologiji, a vezane su uz istraživačke prioritete te prihvaćene metode i predmete proučavanja. Uzevši u obzir povećani interes za različite oblike popularne glazbe među mlađim generacijama etnomuzikologa, UNESCO-ova pozicija čini se još i više

anakronična zbog toga jer se usredotočuje na "tradiciju" i "baštinu".[18] UNESCO-ova definicija kulture kao umjetničke kreativnosti kojom ljudi sebe izražavaju kolektivno i individualno nadilazeći vlastita ograničenja i tražeći nova značenja (UNESCO 2000:14-15) mogla bi se lako primijeniti na bilo koji glazbeni žanr. Isto tako bismo mogli tvrditi da su kategorizacije koje je UNESCO izabrao kao karakteristične za "nematerijalnu baštinu" – usmene tradicije i izričaje, izvedbene umjetnosti, društvene prakse te znanja i prakse vezane uz prirodu i univerzum (UNESCO 2003, čl. 2, st. 2) – primjenjive i na popularne glazbene žanrove.[19]

U eri globalizacije, brze promjene i diversifikacija proizvodnje i potrošnje popularne glazbe, stalno pojavljivanje novih subkultura te percipirani učinci deteritorijalizacije i univerzalizacije glazbenih stilova povezanih s popularnom glazbom stavljaju gruzijsku popularnu glazbu u opoziciju prema kontinuitetu i ukorijenjenosti pučke polifonije. Ustrajno štovanje shvaćanja kulture kao *folklora*, *kontinuiteta* i *zajednice* ima ključnu ulogu u UNESCO-ovim proglašenjima, a ujedno je i jedan od glavnih razloga zašto si lokalne nacionalističke kulturne politike mogu pronaći dobro utočište u UNESCO-ovim pojmovima kulturne raznolikosti i nematerijalne baštine. Osim toga, politika narodne kulture još od osamnaestog stoljeća, kada ju je Johann Gottfried Herder proglasio dijelom nacionalnog duha i etničkog identiteta, ima snažan nacionalistički prizvuk, pogotovo u zemljama kao što je Gruzija koja ima povijest pokreta oslobođenja protiv Osmanlijskog Carstva, safavidskog Irana i Rusije. U takvom ozračju folklor je preuzeo ulogu ideološke robe (Bendix 2005:195).

[18] Ne iznenađuje da upravo antropolozi i etnomuzikolozi, a ne znanstvenici koji se bave popularnom glazbom, češće sudjeluju kao stručnjaci koji daju preporuke UNESCO-u.

[19] O raspravi o relevantnosti podjele između narodne glazbe i popularne glazbe vidi Middleton (1990:127-153).

Čija polifonija? Ruralno stanovništvo i urbane elite

Činjenica da se gruzijski etnomuzikolozi više bave pučkom polifonijom nego popularnom glazbom veže ih uz specifične antropološke definicije "narodne kulture" utemeljene na zajednicama koje komuniciraju licem u lice, a koje se navodno ne mogu primijeniti na popularnu glazbu. Ideološki prizvuk sadržan u pojmovima "tradicije", "folklora" i "kulturne baštine" povezan je i sa suvremenim čežnjama intelektualaca sa zapada ili pozapadnjačenih intelektualaca za egzotičnim malim grupama koje komuniciraju "licem u lice", a koje industrijalizacija kapitalističkog društva iskorjenjuje i čije su glazbe ugrožene širenjem zapadnjačkih popularnih glazbenih žanrova. Ipak, takva intelektualna pozicija navodi nas da se zapitamo gdje taj idealizirani pojam kulturne polifonije danas doista postoji: u ruralnim zajednicama, kako inzistiraju stručnjaci za narodne pjesme, ili u krugovima urbane intelektualne elite? Što se tiče Gruzije, polifonim pjevanjem sve se više bave urbani (i modernizirani ruralni) intelektualci i njihovi folklorni ansambli, a u posljednje se vrijeme njima bave i amaterski zborovi i profesionalni pjevači u cijelom svijetu, posebice u SAD-u, Kanadi, Ujedinjenom Kraljevstvu, Francuskoj, Australiji i Japanu. Manje se njime bave njegovi navodni nositelji, "narodne" zajednice gruzijskih sela. Mnogi seljani, na nezadovoljstvo etnomuzikologa i kulturne *inteligencije*, sele se u gradove i prisvajaju suvremenije oblike popularne glazbe. Na primjer, neki krugovi *inteligencije* smatraju da gruzijski rap uglavnom privlači seljačine sa sela koji migriraju u grad.[20] Mnogi od onih koji ostaju na selu također slušaju i bave se suvremenijim i hibridnim oblicima narodne glazbe koji se smatraju kičem ili iskrivljavanjem tradicije. Simptomatično je da su, u sklopu programa za očuvanje gruzijske polifonije koji je financirao UNESCO, etnomuzikolozi s Konzervatorija u Tbilisiju 2006/2007. godine razvili i proveli program u kojem su stanovnike sela poučavali autentičnim rural-

[20] Ta percepcija pokazuje da postoje dva kontradiktorna diskursa elita o ruralnim Gruzijcima. Prema jednom oni su etnički Gruzijci koji štite najčišću folklornu tradiciju, a drugi ih smatra zaostalim seljačinama koji nisu napredni i suvremeni, nego su unutarnji, egzotični drugi. Ipak, rasprava o toj dihotomiji nadilazi granice ovog rada. O tom pitanju vidi Tsitsishvili (2009).

nim stilovima pjevanja i žanrovima, što su ilustrirali arhivskim snimaka iz 1930-ih. Ipak, na jednom sam primjeru, tijekom terenskog istraživanja u Tsalki u kolovozu 2007. godine, primijetila da su seljani radije ostajali pri vlastitim uvriježenim načinima izvođenja pjesama, koji su bili pod utjecajem sovjetskih praksi i drugih suvremenih trendova, a zadržavali su i vlastiti repertoar "neautentičnih" pjesama. Čuvanje i prijenos baštine tako poprimaju novi smjer, jer teku od urbanih elita i istraživača tradicije narodnih pjesama nazad prema ruralnim "nositeljima" te tradicije.

Do tog odvajanja "narodne glazbe" od ruralne populacije dolazi od devetnaestog stoljeća, kada je počelo sakupljanje folklora te kada su pučke pjesme postale oznakom identiteta za domoljubnu elitu i ušle u arhive, zbirke pjesama i istraživačka područja. Narodna se pjesma u konačnici počela promatrati kroz dvije zasebne interpretativne kategorije: 1) kao dio društvenog života *ljudi*, ukorijenjena u društvene prakse ruralne populacije iz niže klase koja je, navodno, njezin prenositelj i 2) kao konkretna pjesma, odnosno kao zvuk, bez obzira na to tko je izvodi. U mnogim ruralnim područjima, ipak, narodne su pjesme kao dio života postale *passé*, a pjesme koje su seljaci izvodili i koje su snimljene u drugoj polovici devetnaestog stoljeća i u prvoj polovici dvadesetog stoljeća postale su samo zvučne kategorije, dio arhiva i repertoara folklornih ansambala. Narodna pjesma kao zvučna kategorija nalik je pojmu baštine koja, kao način kulturne proizvodnje, daje drugi život onome što je ugroženo ili je zastarjelo, i to putem izvedbi na festivalima i izložbama (Kirshenblatt-Gimblett 2004, 1995:369). Na taj način organska homologija između ruralnog društva i narodnih pjesama postaje idealizirani i romantizirani izum nacionalističke elite – buržuja i njihovih socijalističkih nasljednika, *inteligencije*, kao i kulturnih politika obiju skupina (Tsitsishvili 2004:53-58). Kao što piše Charles Keil: "'narod' nikad nije postojao osim u glavama buržoazije" (Keil 1978:263). I doista, kao što kaže Peter Manuel, neke kulture prave razlike između narodnih, umjetničkih i popularnih stilova glazbe, a takve se distinkcije moraju uzeti u obzir kad se analizira glazba (Manuel 1988:1). Ipak, ako "kulturu" ne namjeravamo promatrati kao jedinstvenu kategoriju, mogli bismo spomenuti i da takve distinkcije uglavnom dolaze od (često elitnih) kulturnih stručnjaka, a ne od cijelog društva ili niže klase "naroda". One kasnije postaju hegemonijske jer se kroz društvo šire putem obrazovnih institucija, medija i drugih diskurzivnih kanala.

Od devetnaestog stoljeća elementi gruzijske narodne pjesme ušli su u različite druge glazbene žanrove i stilove te su postali temelj za glazbene eksperimente u klasičnoj gruzijskoj umjetničkoj glazbi, popularnoj glazbi, a u posljednje vrijeme i u rocku i eksperimentalnim fuzijskim stilovima. U drugoj polovici devetnaestog stoljeća gruzijski skladatelji, koji su obrazovani u stilu ruske i zapadnoeuropske klasične glazbe, željeli su stvoriti gruzijski nacionalni klasični glazbeni stil utemeljen na prožimanju gruzijske narodne glazbe s oblicima klasične europske glazbe, što je dobro poznata praksa u drugim europskim i neeuropskim zemljama. Na početku dvadesetog stoljeća nastali su prvi primjeri gruzijske klasične umjetničke glazbe. Počevši u 1960-ima, popularni glazbeni sastavi poput, primjerice, grupe Orera i Rero počeli su spajati gruzijsku narodnu glazbu sa suvremenim jazzom, popom i rockom.[21] U novije vrijeme sastavi kao što je Detsishi te posebice hvaljena grupa The Shin koja djeluje u Njemačkoj taj su eksperimentalni fuzijski stil doveli na jednu novu izražajnu razinu.[22] Sposobnost grupe The Shin da spoji gruzijsku polifoniju i narodne improvizacijske tehnike sa scatom, harmonijama iz narodne glazbe, elementima jazza i jazz rocka te drugim svjetskim glazbama donijela joj je veliku popularnost u Europi i Gruziji.[23] Bilo je i pokušaja korištenja tradicijskih gruzijskih pjesama u rapu, jednom od najnovijih žanrova gruzijske popularne glazbe. Mnogi etnomuzikolozi u Gruziji te nove fuzijske žanrove, u kojima se narodne pjesme koriste kao zvučni materijal za eksperimente, vide kao prijetnju koja ugrožava autentičnost pjesama i predstavlja zastrašujuću hibridnost.[24] Međutim, u ovim hibridnim glazbenim kontekstima *narodna pjesma* se prenosi, nastavlja i prisvaja kao dio umjetničkog eksperimentiranja i izraza,

[21] Neke od pjesama ovih ansambala mogu se naći na *You Tubeu*. Čitatelju bi posebno zanimljivo moglo biti "Krimanchuuli" (jodlanje) ansambla Orera, http://au.youtube.com/watch?v=AzL-dKygoMk.

[22] *Group "Detsishi" (S,Z,N. Lezhavas). Modern Georgian Ethno-Music* (CD [bez broja], Tbilisi: Studio 33a, 2002); *Zumbaland. Adila* (CD SS–DC–0298, Tbilisi: Sano, 2006). *The Shin Meets Georgika. Ibero-Caucasian Style World Jazz* DVD Video [bez broja], 2004); *The Shin. EgAri* (CD, Jaro Medien GmbH 4278–2, 2006).

[23] Usp. http://www.theshin-music.com/press.php.

[24] U osobnom razgovoru tijekom terenskog istraživanja u Tbilisiju, 2008.

a samim time nema dokaza da je folklor ili narodni zvuk ugrožen ili da nestaje.[25]

Iz diskursa gruzijskih etnomuzikologa razabire se mišljenje prema kojem je "polifonija gruzijski način života i mišljenja" i prema kojem "svi moramo sličiti našim starima".[26] Stavom da je polifonija "ugrožena" u gruzijskom se razmišljanju zadržala usmjerenost prema tradiciji i čuvanju, posebice među istraživačima i kreatorima državne kulturne politike.[27] Nerijetko se kaže da se *moderno* – a taj se termin često koristi da bi se opisale fuzije narodne glazbe, popa i rocka – ne miješa dobro s narodnom glazbom i da stilovi koji proizlaze iz hibridizacije nisu ništa do izraz eklektičkog manirizma i nepotrebnog uplitanja u folklor.[28] Ipak, može se tvrditi da su ti hibridni glazbeni stilovi zapravo oličenje UNESCO-ova shvaćanja "novoga" i "inovacije" kao onoga što se temelji na nastavljanju tradicijskih praksi (UNESCO 2005b:3, 12). Ustvari, stvaranje "nove kulture" može se smatrati rezultatom "čuvanja tradicije" (van Ginkel 2005:23), što se može oprimjeriti brojnim gruzijskim ansamblima koji miješaju tradicijske gruzijske narodne melodije sa zvukovima jazza, rocka i *world musica*.

Zapravo se može vidjeti kako se aspekti *narodne* glazbe kao zajedničke društvene prakse razvijaju u rapu, rocku i popularnim pjesmama novonastajuće klase mladih u Gruziji, tj. u praksama koje se ne smatraju ni "baštinom" niti "kulturom". Unatoč svojem zapadnom porijeklu, gruzijski pop, rock i rap mogu se sagledati kao društvenopolitički komentar gorućih problema društvene stvarnosti u Gruziji, poput seksualnog oslobođenja,

[25] Godine 2008. u Gruziji je osnovan festival *Jazi da Polklori* (*Jazz i folklor*) koji pokazuje da elita jazz smatra visokom umjetnošću pa je njegova fuzija s folklorom željeni smjer inovacije u narodnoj glazbi.

[26] Malkhaza Erkvanidzea intervjuirala je Baia Asieshvili, 31. listopada, 2006. (na gruzijskom). Gruzijski državni centar za folklor, http://www.folk.ge/stumari.php?f=16&page=0; vidi i "The Presentation of the Georgian Song and Sacred Chant Foundation", http://www.patriarchate.ge/su/360/4text.htm (više nije dostupno).

[27] Vidi na primjer "The Presentation of the Georgian Song and Sacred Chant Foundation", http://www.patriarchate.ge/su/360/4text.htm; usp. i *Georgia: Religion, State and Society Bulletin* br. 8 iz 2006, http://www.caucas.itdc.ge/index.php?sec_id=39&lang_id=ENG (više nije dostupno).

[28] Usp. http://www.folk.ge/stumari.php?f=16&page=0.

uporabe droge, siromaštva, političkih pitanja i državne nebrige za stanovništvo. Čini se da hip-hop posebno prihvaćaju mladi iz nižih klasa koji žive u udaljenijim predgrađima Tbilisija i manjim gradovima, kao i "dečki s ulice" (*kuchis bich`ebi*).

Na temelju komparativne povijesne analize arhitekture Tbilisija, Paul Manning primjećuje da je tijekom "post-socijalističkog razdoblja došlo do dotad nezabilježene migracije ruralnog stanovništva u grad, tijekom koje nekadašnji seljaci napuštaju mrtvu seosku ekonomiju i odlaze u grad, a istodobno nekadašnji stanovnici gradova bježe od mrtve nacionalne ekonomije da bi radili u inozemstvu. Neka su sela čak izgubila više-manje cijelo stanovništvo, a u nekim gradskim kvartovima sada uglavnom žive samo oni koji su donedavno živjeli na selu. 'Pravi' stanovnici Tbilisija, od kojih mnogima rodoslovno stablo u gradu seže tek dvije-tri generacije u prošlost, moraju se suočiti s hordom gruzijskih seljaka, njima dalekim po društvenim navikama, koji sa sobom donose ponašanja koja su se ranije vezivala samo uz seoski život" (Manning 2009:82). Klasno stratificirano i donedavno socijalno nepokretno gruzijsko društvo danas svjedoči preustroju ekonomskih sila, što se očituje kroz bijeg ruralne radničke klase iz sela i njihovo pojavljivanje u kulturi srednje klase. *Inteligencija* ih naziva pogrdnim imenima: *kajebi* (jednina *kaji*, u narodnim pričama to je zli stvor s rogovima nalik vragu), *gorsalebi* (jednina *gorsala*, nekulturna i neuka osoba i pridošlica u urbanu sredinu) ili *goimebi* (jednina *goimi*, neuk ili bezazlen seljak, koji ne poznaje trendove ili uzvišena duhovna pitanja gradskih intelektualaca). *Kajebi* su "preplavili" grad, prema mišljenju starije intelektualne elite, i tobože nisu prosvijetljeni, obrazovani i nemaju navike visoke klase. "Stara *inteligencija*" iz sovjetskih vremena (termin je skovao politički filozof Ghia Nodia) uključuje znanstvenike i glazbene kritičare, koji zaprepašteno promatraju napredovanje ove nove klase. Na taj se način "narod" idealizira kao etnički čist genetski izvor folklora kada je riječ o odsutnoj masi u pozadini zvuka narodne pjesme koju prisvajaju elite, ali kad taj isti "narod" nahrupi u grad i stvori hip-hop, on postaje bijedna svjetina vođena nagonima, koja osporava svijet "kulture" i "civilizacije" kako ga zamišlja *inteligencija*.

Popularna se glazba može smatrati duboko ukorijenjenom u društvenim praksama, baš kao i svaka druga vrsta glazbe. Kao takva, popularna glazba

pokazuje onu homološku vezu između "naroda" i "kulture" koju gruzijski etnomuzikolozi pripisuju samo "narodnoj glazbi". U tom smislu, pojam "nematerijalne baštine", čini se, pravi prestrogu granicu između narodne i popularne glazbe, kako bi se zanemarile klasne borbe i umanjilo društveno značenje popularne glazbe. Pažnja i kritika osobito su usmjerene na one nove popularne stilove koji naizgled nemaju stilskih veza s gruzijskom narodnom glazbom, posebice na rap.[29] To ne znači da gruzijsko polifono pjevanje nema ili da ne bi trebalo imati nikakvu primjenu među širim stanovništvom ili da bismo ga trebali potisnuti u prošlost; baš suprotno, mnogi glazbeni žanrovi i subkulture koriste narodne pjesme kao materijal za eksperimentiranje i inovaciju. Kao što primjećuje Lauren Ninoshvili, karakteristična sinteza tradicijske polifone glazbe i globalnog zvuka pod utjecajem jazza omogućuje novim sastavima glazbeno eksperimentiranje te olakšava međukulturni dijalog (ritmički, harmonijski i teksturni) (Ninoshvili 2010). Ali, za gruzijske etnomuzikologe neofolkfuzija označava društvenu transformaciju i globalizaciju od koje valja strahovati jer može dovesti do nestanka i uništenja "nematerijalne kulturne baštine", a UNESCO-ova *Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* iz 2003. godine te strahove odražava kada kaže da globalizacija i društvena transformacija, osim što stvaraju uvjete za obnovljeni dijalog između unutarnacionalnih i međunarodnih zajednica, također dovode i do ozbiljnih opasnosti od gubitka vrijednosti, nestanka i uništenja "nematerijalne kulturne baštine". Ipak, paradoksalno je da upravo ta vrsta fuzije povezuje ideje čuvanja kulturne baštine, obnavljanja dijaloga između kultura i promicanja ljudske kreativnosti koje su toliko istaknute u UNESCO-ovim proglašenjima i dokumentima. Ustvari, razmjerna pristupačnost gruzijske folkfuzije može stvoriti novi interes za tradicijske izvore polifonije među Gruzijcima i negruzijcima.[30] Jedan primjer toga su izvedbe tradicijskih pjesama u jazz

[29] Za raspravu o nekim aspektima korištenja jezika, rime i glazbenog ritma u gruzijskoj popularnoj glazbi uopće i posebno u rapu usp. Tsitsishvili (2009).

[30] U razgovoru, Lauren Ninoshvili, ožujak 2008.

obradi grupe The Shin u suradnji s mladim gruzijskim pop pjevačima na gruzijskom natjecanju za pop pjesmu *Geostar* 2008. godine.[31]

Možda bi baš fuzija jazza i narodne glazbe mogla biti odgovarajući izraz UNESCO-ove predanosti promicanju "kulturne raznolikosti kao procesa prilagodbe i sposobnosti izražavanja, stvaranja i inovacije" a ne kao "nepromjenjive baštine" (Matsuura 2002:3). Ipak, čini se da kreativnost u UNESCO-ovoj ideologiji znači ponovno stvaranje, održavanje i prenošenje iz naraštaja u naraštaj (UNESCO 2003, čl. 2, st.1), a ne promicanje ili prihvaćanje novih oblika. Stoga se oblici popularne glazbe (osim fuzije narodne glazbe i jazza) koji ne sadrže folklorne elemente ne mogu odrediti kao kulturni izričaji vrijedni UNESCO-ova očuvanja. Zanimljivo je, međutim, to da bi se moglo tvrditi da popularna glazba ne treba UNESCO-ovu zaštitu, jer njezina popularnost igra veliku ulogu u osiguravanju njezina opstanka.[32] No utjecaj UNESCO-ova pojma nematerijalne baštine i nacionalnih politika koje se bave samo gruzijskim polifonim narodnim pjevanjem ima dalekosežne posljedice.

Zaključak

Čini se da su suvremena gruzijska etnomuzikološka istraživanja uvelike vođena ideologijom "spašavanja"; smatra se da je potrebno mnogo ozbiljnog istraživačkog rada kako bi se zaštitila i obnovila baština polifonog pjevanja. Ona područja kulture koja ne trebaju spašavanje smatraju se nedovoljno vrijednima za ozbiljno istraživanje ili uključivanje u školske programe ili programe glazbe i etnomuzikologije na Konzervatoriju. Žanrove poput eksperimentalne fuzije, popularne i filmske glazbe, tradicije *dudukija* i

[31] Ove pjesme mogu se naći na *You Tubeu*; vidi The Shin i Giorgi Sukhitashvili, The Shin i Giorgi Ushikishvili i druge povezane video snimke.

[32] Mnogi umjetnici koji se bave popularnom, posebice rock glazbom, s kojima sam razgovarala u ljeto 2007. i 2008. godine izrazili su duboku zabrinutost zbog činjenice da se u Gruziji ne razvija glazbena industrija i da nema mnogo mjesta na kojima bi rock umjetnici mogli nastupati. Ali i folklorne ansamble more slične brige vezane uz narodnu glazbu.

zurne te rock glazbe, koje se smatra predstavnicima globalizacijske prijetnje ili nepovezanima s "baštinom", uvelike se zanemaruje. No upravo ti žanrovi glazbenicima daju mogućnost istraživanja alternativnih identiteta i omogućuju oslobađanje, ponovno stvaranje i transformaciju narodne tradicije. Stoga izbor polifonog pjevanja kao jedinog primjera "nematerijalne baštine" ne odražava složenost i raznolikost kulturnih izričaja zajednice, prema čemu UNESCO teži. Problematičniji društveni, kulturni i politički procesi koji su u pozadini gruzijske glazbe i kulture izbjegavaju se i u gruzijskoj etnomuzikologiji, možda zato što bi istraživanje tih procesa moglo potkopati političku moć tradicije i kolektivni kulturni identitet. Čini se da gruzijska znanost tek mora dosegnuti točku u kojoj se filozofije jedinstvenog gruzijskog identiteta i kulturnog dijaloga kombiniraju na višoj razini sinteze, na taj način rješavajući svoju podvojenost prema novim utjecajima i ispitujući nove mogućnosti muzikološkog istraživanja.

Zamjetna je veza između čuvanja kulturne baštine i vjerskog preporoda u Gruziji. Činjenica da je spašavanje gruzijske polifonije povezano s preporodom pravoslavlja i polifonog kršćanskog pjevanja nakon kraja socijalizma također pokazuje da religija i Crkva igraju važnu ulogu u diskursima zaštite i globalizacije.[33] Kao što je utjecajni patrijarh Gruzijske pravoslavne crkve, Ilija II rekao: "Proces globalizacije prirodno obuhvaća asimilaciju a često i potpuno brisanje onih kultura i ljudi koji nisu razvili potreban imunitet […]. Jezik, otadžbina i vjera[34] – moramo se dobro brinuti za ova tri blaga kako bismo zadržali jedinstvo i jedinstvenost naše nacije."[35]

Stoga bismo se mogli zapitati i čiji kulturni identitet štite UNESCO-ova proglašenja: identitet elitnih zagovornika i izvođača kulture, pravoslavlja

[33] *Georgia Today* br. 325, http://www.georgiatoday.ge/article_details.php?id=1760. Taj broj više nije dostupan na internetskoj stranici. Usp. i "The presentation of the Georgian song and sacred chant foundation", http://www.patriarchate.ge/su/360/4text.htm, 20. travnja 2007. (također više nije dostupno, kao što je već gore spomenuto).

[34] "Jezik, otadžbina, vjera" (*ena, mamuli, sartsmunoeba*) poznata je trijada koju je formulirao devetnaestostoljetni nacionalistički pisac i političar Ilija Čavčavadze kao simbol nacije. Godine 1989. Ilija Čavčavadze kanoniziran je kao kršćanski svetac Ilija Pravedni (*Ilia Martali*) nakon ponovne uspostave Crkve poslije pada komunizma.

[35] *Georgia: Religion, State and Society Bulletin, press review* br. 4 iz 2006, http://www.caucas.itdc.ge/index.php?sec_id=39&lang_id=ENG (više nije dostupno).

ili ruralnih populacija? U odgovoru na to pitanje moramo priznati da u mnogim slučajevima kulturnu jedinstvenost različitih etniciteta više žele sačuvati UNESCO-ovi stručnjaci nego sâmo lokalno ruralno stanovništvo. Razlog je tome taj što su UNESCO-ovi stručnjaci i intelektualci koji se bave glazbom svjesniji i više strepe od "kulturnih opasnosti" globalizacije i sumorne budućnosti homogeniziranog svijeta nego što su to gruzijski seljaci. Neki stručnjaci koji se bave gruzijskom kulturom izrazili su strah da bi ceste, željeznica i suvremeni način života mogli zauvijek promijeniti drevni, rustikalni život u planinskim dijelovima Gruzije. Ti su strahovi nalik, samo na nižoj, lokalnoj razini, "kolonijalnoj potrazi" zapadnih elita, koje su "zagriženo željele sačuvati glazbe drugih naroda prije nego što nestanu, bilježeći 'prežitke' i 'tradicijske' prakse istodobno uživajući u egzotičnome" (Middleton 1990:146). Jasno je da bi svijet bio siromašniji ako bi jedinstveni glazbeni stilovi nestali, a rad UNESCO-a nužan je želimo li izbjeći takvo osiromašenje. Ipak, moramo biti pažljivi u obrani kulturno-specifičnog a ne univerzalističkog pristupa jer "kulturne baštine" ne nestaju nego se nastavljaju premda uz manje specifičnu zemljopisnu vezu, kao dio općenitije kategorije društvenih praksi glazbe u svim svojim žanrovima i stilskim inačicama.

Preveo: Mateusz-Milan Stanojević

Literatura:

Arantes, Antonio A. 2005. "Global Opportunities for Intangible Heritage. New Challenges for Local Lives". U *Globalization and Intangible Cultural Heritage. International Conference. Tokyo, Japan, 26-27. August 2004.* Paris: UNESCO, 64-71. http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001400/140090e.pdf.

Bendix, Regina. 2005. "Final Reflections. 'The Politics of Folk Culture' in the 21st Century". *Etnográfica* 9/1:195-203.

Claxton, Mervyn. 1994. *Culture and Development. A Study*. Paris: UNESCO. http://unesdoc.unesco.org/images/0009/000970/097070e.pdf.

Cowan, Jane K., Marie-Bénédicte Dembour i Richard A. Wilson. 2001. "Introduction". U *Culture and Rights. Anthropological Perspectives.* Jane K. Cowan, Marie-Bénédicte Dembour i Richard A. Wilson, ur. New York: Cambridge University Press, 1-26.

Eriksen, Thomas Hylland. 2001. "Between Universalism and Relativism. A Critique of the UNESCO Concept of Culture". U *Culture and Rights. Anthropological Perspectives.*

Jane K. Cowan, Marie-Bénédicte Dembour i Richard A. Wilson, ur. New York: Cambridge University Press, 127-148.

Erkomaishvili, Anzor. 1997. "*Martve" 20 Ts'lisaa.* Tbilisi: Ts'igni.

Herder, Johann Gottfried. 1992 [1764-1767]. *Selected Early Works.* University Park: Pennsylvania State University Press.

Iwabuchi, Koichi. 2005. "Transnational Media Culture and the Possibility of Transgressive Dialogues". U *Globalization and Intangible Cultural Heritage. International Conference. Tokyo, Japan, 26-27. August 2004.* Paris: UNESCO, 128-135. http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001400/140090e.pdf.

Jackson, Paul. 2004. "Ethnicity, Decentralization and the Fissile State in Georgia". *Public Administration and Development* 24:75-86.

Keil, Charles. 1978. "Who Needs 'the folk'?" *Journal of the Folklore Institute* 15:263-265.

Kipp, Natasha. 2010. "Creating a Cultural Battlefield. Musical 'Masterpieces' and the Role of UNESCO". U *Cultural Paradigms and Political Change in the Caucasus.* Nino Tsitsishvili, ur. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 130-147.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 1995. "Theorizing Heritage". *Ethnomusicology* 39/3:367-380.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 2004. "Intangible Heritage as Metacultural Production". *Museum International* 56/1-2:52-65. = dijelom u ovom zborniku.

Manabe, Noriko. 2006. "Globalization and Japanese Creativity. Adaptations of Japanese Language to Rap". *Ethnomusicology* 50/1:1-36.

Manning, Paul. 2009. "The City of Balconies. Elite Politics and the Changing Semiotics of the Post-Socialist Cityscape". U *City Culture and City Planning in Tbilisi. Where Europe and Asia Meet.* Kristoff Van Assche, Joseph Salukvadze i Nick Shavishvili, ur. Lewiston, Queenston, Lampeter: The Edwin Mellen Press, 71-102.

Manuel, Peter L. 1988. *Popular Musics of the Non-Western World. An Introductory Survey.* New York: Oxford University Press.

Matsuura, Koïchiro. 2002. "The Cultural Wealth of the World is its Diversity in Dialogue". U *Universal Declaration on Cultural Diversity. A Vision, a Conceptual Platform, a Pool of Ideas for implementation, a New Paradigm*. Katérina Stenou, ur. Paris: UNESCO, 3.

Matsuura, Koïchiro. 2005. "Globalization, Intangible Cultural Heritage and the Role of UNESCO". U *Globalization and Intangible Cultural Heritage. International Conference. Tokyo, Japan, 26-27. August 2004.* Paris: UNESCO, 16-21. http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001400/140090e.pdf.

Middleton, Richard. 1990. *Studying Popular Music.* Milton Keynes i Philadelphia: Open University Press.

Nas, Peter J. M. 2002. "Masterpieces of Oral and Intangible Culture. Reflections on the UNESCO World Heritage List". *Current Anthropology* 43/1:139-148.

Ninoshvili, Lauren. 2010. "The Arhaic, the Non-Referential, and the Contemporary Georgian Song Text". U *Cultural Paradigms and Political Change in the Caucasus.* Nino Tsitsishvili, ur. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 88-109.

Nodia, Ghia. 1994. "Rethinking Nationalism and Democracy in the Light of Post-Communist Experience". U *National Identity as an Issue of Knowledge and Morality. Georgian Philosophical Studies I.* N. V. Chavchavadze, Ghia Nodia i Paul Peachey, ur. Washington: Council for Research and Values in Philosophy, 39-65. http://www.crvp.org/book/Series04/IVA-7/contents.htm.

Nodia, Ghia. 1995. "Georgia's Identity Crisis". *Journal of Democracy* 6/1:104-116.

Nodia, Ghia. 1997/1998. *Causes and Vision of Conflict in Abkhazia*. Berkeley: University of California.

Pietrzyk, Mark E. 2002. *International Order and Individual Liberty. Effects of War and Peace on the Development of Governments.* Lanham: University Press of America.

Rimple, Paul. 2006. "Georgian Hip Hop. Creating a Beat for the Caucasus". *Eurasianet.org,* 8. prosinca. http://www.eurasianet.org/departments/insight/articles/eav120806.shtml.

Suny, Ronald Grigor. 1994. *The Making of the Georgian Nation*. Bloomington i Indianapolis: Indiana University Press.

Tsitsishvili, Nino. 2004. *National Unity and Gender Difference in Georgian Traditional Song-Culture. Ideologies and Practices.* Doktorska disertacija. Monash University, Melbourne.

Tsitsishvili, Nino. 2007. "Social and Political Constructions of Nation-Making in Relation to the Musical Styles and Discourses of Georgian *Duduki* Ensembles". *Journal of Musicological Research* 26/2–3:241-280.

Tsitsishvili, Nino. 2009. "From Folk Song to Jazz and Rap. Elite and Popular Musical Cultures of Tbilisi". U *City Culture and City Planning in Tbilisi. Where Europe and Asia Meet*. Kristof Van Assche, Joseph Salukvadze i Nick Shavishvili, ur. Lewiston, Queenstone, Lampeter: The Edwin Mellen Press, 103-127.

UNESCO. 2000. *UNESCO and the Issue of Cultural Diversity. Review and Strategy, 1946 – 2000.* Katerina Stenou, ur. Paris: UNESCO.

UNESCO. 2001. *Universal Declaration on Cultural Diversity.* http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160m.pdf. = usp. *Univerzalna deklaracija UNESCO-a o kulturnoj raznolikosti.* http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/diversity/pdf/declaration_cultural_diversity_hr.pdf.

UNESCO. 2003. *Convention for the Safeguarding of Cultural Heritage.* http://unesdoc.Unesco.org/ images/0013/001325/132540e.pdf. = usp. 2005. *Zakon o potvrđivanju Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine.* http://narodne-novine.nn.hr/clanci/medunarodni/327387.html.

UNESCO. 2004. *UNESCO and the Issue of Cultural Diversity. Review and Strategy, 1946 – 2004*. Katerina Stenou, ur. Paris: UNESCO. Revidirana verzija.

UNESCO. 2005a. *Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions*. http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001429/142919e.pdf. = 2006. *Zakon o potvrđivanju konvencije o zaštiti i promicanju raznolikosti kulturnih izričaja.* http://narodne-novine.nn.hr/clanci/medunarodni/327011.html.

UNESCO. 2005b. *Ten Keys to the Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions.* http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001495/149502e.pdf.

van Ginkel, Hans. 2005. "Cultural Heritage, Identity Formation and Change in a Globalizing World". U *Globalization and Intangible Cultural Heritage. International Conference. Tokyo, Japan, 26-27. August 2004.* Paris: UNESCO, 22-25. http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001400/140090e.pdf.

van Zanten, Wim. 2004. "Constructing New Terminology for Intangible Cultural Heritage". *Museum International* 56/1-2:36-44.

Wright, Susan. 1998. "The Politicization of 'Culture'". *Anthropology Today* 14/1:7-15.

Nino Tsitsishvili glazbena je pedagoginja, kompozitorica te vanjska suradnica pri Glazbenom konzervatoriju Sveučilišta u Melbournu. Područje njezina znanstvenog interesa obuhvaća odnose glazbenih praksi, roda i politike iz povijesne i etnomuzikološke perspektive. Autorica je knjige u kojoj se bavi rodnim i nacionalno-integracijskim aspektima gruzijske glazbe (2010). Tekst koji donosimo u zborniku prvotno je objavljen 2009. godine u časopisu *Music and Politics*. Nino Tsitshivili u tom tekstu na primjeru gruzijskog polifonog pjevanja, koje je 2001. godine uvršteno na UNESCO-ovu listu *Remek-djela usmene i nematerijalne baštine čovječanstva*, upozorava na selektivnost i konzervativnost UNESCO-ova projekta nematerijalne kulturne baštine te na njegovu usklađenost s nacionalističkim kulturnim politikama.

AMY MOUNTCASTLE

Očuvanje nematerijalne kulturne baštine i neizbježnost gubitka: primjer Tibeta

Zahvaljujući *Konvenciji o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* koju je na završetku svoje trideset i druge sjednice, 17. listopada 2003. godine, usvojio UNESCO, u posljednje se vrijeme o "kulturi" puno piše i govori u međunarodnim krugovima.

Kao vrhunac dugogodišnjih razmišljanja i dogovaranja, konvencija usmjerava pozornost na ugrožene jezike i kulturna znanja i prakse "nacionalnih, regionalnih i podregionalnih" skupina te omogućuje UNESCO-ovu odboru da, u skladu s njom, odabire koji će "programi, projekti i aktivnosti" biti uvršteni na *Reprezentativnu listu nematerijalne kulturne baštine čovječanstva*. Zemlje članice u dogovoru s lokalnim skupinama nominiraju projekte koji zatim mogu primiti novčanu potporu pokrovitelja poput Japanese Funds-in-Trust.[1] Do sada je (26. veljače 2010.) konvenciju potpisala stotinu dvadeset i jedna država. Hrvatska je od 2005. godine, kada je potvrdila konvenciju, jedna od njih.[2] Podrška takvom opredjeljenju Hrvatske su i pripadni zakonodavni okvir i infrastruktura – *Zakon o zaštiti i očuvanju kulturnih dobara* (1999), baze podataka nematerijalne kulturne baštine na nacionalnoj i lokalnim razinama te druge mjere koje

[1] Usp. http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=home i http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00115.

[2] Hrvatska se stranica nalazi na adresi http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?cp=HR&topic=meet.

se poduzimaju radi zaštite nematerijalne kulturne baštine.[3] Utemeljena je i institucionalna infrastruktura u okviru Ministarstva kulture, uključujući i Povjerenstvo za nematerijalnu kulturnu baštinu, a tu je i niz drugih nacionalnih ustanova kao što su Institut za etnologiju i folkloristiku, Etnografski muzej Zagreb, Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje, Hrvatska gospodarska komora te Ministarstvo mora, turizma, prometa i razvitka.[4] Dio te institucionalne infrastrukture jesu, kao istraživačka područja, i kulturna antropologija i etnologija, a sveučilišni odsjeci spomenutih struka ovlašteni su za provedbu istraživanja i projekata koji su dio nastojanja države u sferi izgradnje nacije i kulture. Ovaj je rad potaknut kraćim seminarom pod nazivom *Antropologija turizma* koji je u travnju 2008. godine održan na Odsjeku za etnologiju i kulturnu antropologiju Sveučilišta u Zagrebu. Kao šesti u nizu programa i radionica o kulturnom i ruralnom turizmu na Odsjeku, program se razvijao s osobitim naglaskom na kulturnom turizmu, a 2008. godine s osobitim fokusom na turizam i neopipljivu, nematerijalnu kulturu.[5] Moj je zadatak bio da unutar tog širokog okvira govorim o tibetskoj kulturi. Pitanja tibetskog identiteta trebala sam zapravo preformulirati u pitanja nematerijalne kulturne baštine. Tibećani su, uostalom, najpoznatiji upravo po svojem brendu, osobitoj vrsti nematerijalne kulture, tibetskom budizmu, koji je svjetski poznatim i priznatim učinio Dalaj-Lama Četrnaesti, osoba čije je ime gotovo općepoznato u mnogim dijelovima svijeta. "Očuvanjem" kulture, odnosno pitanjem zaštite, Tibećani se bave od najranijih dana svojeg izbjeglištva. Dalaj-Lama je, primjerice, osnovao brojne ustanove, kao što su Tibetski institut za izvedbene umjetnosti, Tibetska knjižnica i arhiv, Tibetski medicinski i astrološki institut te brojne samostane za redovnike i redovnice, kao i druge ustanove kojima je zadatak očuvanje i ponovna izgradnja tibetske

[3] Glavne hrvatske inicijative navedene su pod "National Measures", http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?cp=HR&topic=nat_measure.

[4] Danas su to dva ministarstva: Ministarstvo pomorstva, prometa i infrastrukture te Ministarstvo turizma (op. ur.).

[5] U oblikovanju programa sudjelovali su stručnjaci zaduženi za razvoj selektivnih oblika turizma hrvatskog Ministarstva mora, turizma, prometa i razvitka, kao i predavači i studenti Sveučilišta u Bergenu u Norveškoj.

kulture u izbjeglištvu. Kao što usmjerenje spomenutih ustanova pokazuje, Dalaj-Lama je brinuo za nematerijalnu kulturnu baštinu.

Iz vizure nematerijalne kulturne baštine stječe se dublji uvid u pitanja tibetskog identiteta; vrijedi i obratno – na primjeru Tibeta može se analizirati ideja očuvanja nematerijalne kulturne baštine i implikacije te ideje. To je i smjer kojim ide ovaj tekst. Ova i druge UNESCO-ove inicijative su hvalevrijedni pothvati, dijelom i zato jer daju institucionalnu težinu ideji da je kulturna raznolikost vrijedan i važan dio nasljeđa čovječanstva, ali javljaju se, čini se, i sporna pitanja koja također valja razmotriti i razriješiti. Upućuju li aktivnosti usmjerene na "očuvanje" kulture i uvrštenje na listu nematerijalne kulturne baštine na nestanak načina života koji je te kulturne oblike stvorio, ili čak možda doprinose tom nestanku? Osim *Reprezentativne liste nematerijalne kulturne baštine čovječanstva* koja je osmišljena u skladu s posljednjom UNESCO-ovom konvencijom, od jeseni 2009. godine postoji i *Lista nematerijalne kulturne baštine kojoj je potrebna hitna zaštita*.[6] Potreba za "hitnom zaštitom ili očuvanjem" upućuje na to da je "očuvanje" zapravo eufemizam za "ugroženo" ili "pred nestankom".

Prije no što se pozabavim slučajem Tibeta, najprije ću razmotriti ideju kulture, neke definicije i shvaćanja, kao i tvrdnju da očuvanje dijelova kulture nije isto što i očuvanje kulture. Kritički ću također pristupiti i implicitnoj pretpostavci da je kulturni gubitak neizbježna posljedica "prirodnih" globalizacijskih procesa. Istinska briga za kulture zahtijeva drukčiju vrstu inicijative, kao i političku volju koja, kao što ćemo vidjeti, uvelike nedostaje nekim državnim tijelima i potpisnicima konvencija kao što je ova.

Definiranje kulture

Definicija kulture u međunarodnom pravu, kao i uloga kulture u toj sferi prava, stalno se razvijaju. Pravni stručnjak Francesco Francioni pokazuje kako se značenje ideje kulture i ideje kulturne baštine u međunarodnom

[6] Usp. http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=home.

pravu razvija u smjeru međunarodne brige za ljudska prava (Francioni 2004).[7] Kultura, kulturna prava i kulturna baština sastavni su dio *Opće deklaracije o ljudskim pravima* kao i dvaju ugovora koji tu deklaraciju podupiru. Sadašnja briga za kulturnu baštinu, pogotovo nematerijalnu kulturnu baštinu, dio je stoljeće dugog međunarodnog nastojanja na zaštiti prava manjina na kulturnu baštinu i prakse (Vrdoljak 2005). Vezu između kulturne baštine i ljudskih prava osobito je naglasio Posebni izvjestitelj Komisije za ljudska prava u svojemu izvještaju o stanju ljudskih prava u bivšoj Jugoslaviji (Francioni 2004),[8] a u vezi s razaranjem i oskvrnućem mjesta vjerskih obreda u Bosni i Hercegovini, kao i s razvojem međunarodnopravnog koncepta individualne krivnje za uništenje objekata od kulturnog značaja (Francioni 2004:7).

Nadovezujući se na razvoj ideje u međunarodnom pravu po kojoj su kultura i kulturna baština dio baštine čovječanstva, Francioni postavlja pitanje treba li ili ne u fokus međunarodnog prava ući (i) "očuvanje samih društvenih struktura i procesa koji dopuštaju proizvodnju i prijenos takvih proizvoda" (Francioni 2004:13) te treba li kulturnu raznolikost kao "opći interes čovječanstva" štititi na međunarodnoj razini. Drugim riječima, na pitanja o kulturnoj raznolikosti sve se više gleda kao na transnacionalne i nadnacionalne teme. Jasno je da ideju kulturne baštine treba promatrati i razumijevati u kontekstu ljudskih prava.

Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine iz 2003. nastavlja se na ranije inicijative: UNESCO-ovu *Preporuku o očuvanju tradicijske kulture i folklora* iz 1989, *Smjernice o živućem blagu* iz 1994. te *Remek-djela usmene i nematerijalne kulturne baštine čovječanstva* iz 1998. godine, kao i na konferenciju održanu u Washingtonu 1999. godine, na kojoj se iznova razmatrala *Preporuka* iz 1989, što je rezultiralo uočavanjem potrebe za proširenjem definicije nematerijalne kulturne baštine (Francioni 2004; Kirshenblatt-Gimblett 2004; Vrdoljak 2005).

[7] Francioni daje prikaz tog razvoja u međunarodnom pravu od Prvog svjetskog rata do ranih 1990-ih godina, počevši od ugovorâ za zaštitu manjina (Francioni 2004, bilješka 2).

[8] Usp. posebno bilješku 13 na stranici 5.

Preambula *Opće deklaracije o kulturnoj raznolikosti* koju je UNESCO usvojio 2001. godine također upućuje na razvoj definicije nematerijalne kulturne baštine utoliko što ponovno potvrđuje

> da kulturu treba promatrati kao skup specifičnih duhovnih, materijalnih, intelektualnih i emocionalnih karakteristika društva ili društvene skupine te da ona obuhvaća, uz umjetnost i književnost, životne stilove, načine zajedničkog života, vrijednosne sustave, tradicije i vjerovanja.[9]

Kultura je, kaže deklaracija, "u središtu suvremenih rasprava o identitetu, socijalnoj koheziji i razvoju ekonomije zasnovane na znanju". Deklaracija također potvrđuje da je kulturna raznolikost ljudsko pravo i obveza međunarodne zajednice prema "identitetu, raznolikosti i pluralizmu".

Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine iz 2003. godine opsežan je dokument koji uključuje simboličke i kognitivne dimenzije kulture, te prepoznaje da kulture žive u grupama i obratno, kao i tko su i što su nositelji kulture te kako se kultura prenosi. Tako se, na primjer, na UNESCO-ovim internetskim stranicama na sljedeći način razrađuje koncept nematerijalne kulturne baštine.[10] Nematerijalna kulturna baština manifestira se u onome što nazivamo "sferama" kulture:

- usmene tradicije i izričaji, uključujući jezik kao prenositelja nematerijalne kulturne baštine;
- izvedbene umjetnosti (kao što su tradicijska glazba, ples i kazalište);
- društvene prakse, obredi i svetkovine;
- znanja i prakse vezane uz prirodu i univerzum;
- tradicijski obrti.

Prema UNESCO-ovoj definiciji nematerijalna kultura nisu sami predmeti niti je ona u predmetima utjelovljena.

[9] Usp. http://www2.ohchr.org/English/law/diversity.htm i http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html.

[10] Definicije koje slijede preuzete su sa stranice http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00002.

> Riznica ove baštine je ljudski um, a ljudsko tijelo je glavni instrument za njezino ostvarenje ili – doslovno – utjelovljenje. Pripadnici zajednice često dijele znanja i vještine pa su i manifestacije nematerijalne kulturne baštine često kolektivne.

Prema tome, nematerijalna kulturna baština

- prenosi se s naraštaja na naraštaj;
- zajednice i skupine je stalno iznova stvaraju kao odgovor na svoje okruženje te u interakciji s prirodom i svojom poviješću;
- pruža zajednicama i skupinama osjećaj identiteta i kontinuiteta;
- promiče poštivanje kulturne raznolikosti i ljudske kreativnosti;
- u skladu je s međunarodnim instrumentima ljudskih prava;
- u skladu je sa zahtjevima uzajamnog poštivanja među zajednicama te sa zahtjevima za održivim razvojem.

I konačno:

> Nematerijalna kulturna baština istodobno je i tradicijska i živuća. Stalno se iznova stvara i većinom prenosi usmeno. Teško je koristiti se pojmom autentično u vezi s nematerijalnom kulturnom baštinom; neki stručnjaci preporučuju da se taj pojam ne koristi u vezi sa živućom baštinom.

Ove detaljne razrade značenja nematerijalne kulturne baštine pokazuju koliko je koncept kulture i kulturne baštine promišljen. Ipak, zbog inherentne kontradikcije između kulture kao živuće, promjenjive, kao procesa, te njezine transformacije u "baštinu", ova su nastojanja i dalje problematična. Postajanje baštinom, identificiranje, prepoznavanje, uvrštavanje na liste, samo je po sebi intervencija u kulturu. Upotrijebimo li riječi Barbare Kirshenblatt-Gimblett "sve intervencije vezane uz baštinu – poput pokušaja smanjivanja pritisaka globalizacije – mijenjaju odnos ljudi prema onome što čine" (Kirshenblatt-Gimblett 2004:58).

UNESCO-ova je inicijativa, smatram, problematična i zbog inherentne tendencije da se zamagli distinkcija između koncepcije Kulture s velikim K, po kojoj je kultura ključni aspekt naše ljudskosti i našeg identiteta (da ne spominjem njezinu ulogu u našoj specijaciji i evoluciji) i kulturâ kao subjekta i objekta istraživanja kulturnog antropologa (i sve većeg broja istraživača iz drugih područja) ili etnologa, koji utvrđuje dijelove ili aspekte načina života ljudi kako bi stekao uvid u taj način života. Dio (kultura s

malim k) ne može uistinu zamijeniti cjelinu (Kulturu s velikim K). Riječ je o idejama različitih vrsta. UNESCO-ova inicijativa riskira povratak na etnografske prakse prošlih vremena – na ono što se zvalo "spasiteljskom antropologijom". Prepoznavši posljedice kolonijalnog susreta za lokalne kulture – a riječ je o kulturnom gubitku – etnografi su krenuli u pothvat spašavanja kultura bilježenjem jezika, video-snimanjem kulturnih praksi i pisanjem etnografija. Možda slično tomu UNESCO gaji nadu da će, usmjeravajući pozornost i sredstva prema određenoj kulturnoj praksi, nešto od kulture koja je tu prasku iznjedrila i ostati.

To nas dovodi do pitanja značenja: zašto "očuvanje"?[11] Spašavanje i čuvanje možda nisu poželjni pojmovi – zvuče prilično starinski i kolonijalno. Čuvanje ima dodanu konotaciju mumificiranja ili balzamiranja. Očuvanje pak zvuči mlako, bezubo. Najprimjereniji terminološki izbor bila bi "zaštita". Najčešće govorimo o zaštiti ljudskih prava, ne o njihovom očuvanju. Ako na kulturnu raznolikost želimo gledati kao na pitanje ljudskih prava, tada je zaštita kulturne raznolikosti opravdana. (*Compact) Oxford English Dictionary* na internetu definira očuvanje (*safeguarding*) kao mjeru koja se poduzima da bi se nešto zaštitilo ili spriječilo. "Mjere" se poduzimaju no zaštita, čini se, nije obavezna.

Možda problem ipak nije u semantici. Problem bi mogao biti u razlici između, s jedne strane, kulturnih pojava koje su objekti očuvanja i, s druge strane, čina očuvanja koji većinom uključuje institucionalnu produkciju sposobnosti za "očuvanje" (Kirshenblatt-Gimblett 2004:55). Analizirajući UNESCO-ova nastojanja iz posljednjih nekoliko desetljeća, Barbara Kirshenblatt-Gimblett sa žaljenjem uočava da kulturna pojava, ako je "vitalna, onda ne treba očuvanje, a ako je gotovo mrtva, očuvanje joj neće pomoći" (Kirshenblatt-Gimblett 2004:56). Nematerijalna kulturna baština u tom je smislu uistinu metakulturna proizvodnja, a baština je "način kulturne produkcije koji, kao predstava same sebe, udahnjuje novi život onome što je ugroženo ili zastarjelo" (Kirshenblatt-Gimblett 2004:56).

[11] Svjesna sam svoje usmjerenosti na engleski jezični pojam (*safeguarding*), odnosno mogućnosti da se u prijevodu jave različita značenja. Ipak, budući da je engleski jedan od službenih jezika UN-a, vjerujem da je ova pitanja umjesno postaviti.

Želimo li sažeti dosadašnju raspravu, mogli bismo reći da je UNESCO--ova inicijativa promašena iz brojnih razloga. Dok se pri konceptualizaciji nematerijalne kulturne baštine nastoji primijeniti široka definicija kulture, uključujući shvaćanje prema kojem kultura živi u "ljudskom umu", kultura kojoj je ta inicijativa posvećena i dalje je u opasnosti, tamo negdje između definicija koje sama inicijativa podrobno razrađuje te programa koje podupire. Možda je to općenito vezano uz semantičke zagonetke u kojima stvar nije ona sama, odnosno stvar nije stvar koja se imenuje. Neki bi antropolozi tvrdili da je sva kultura (barem sve što je vrijedno pažnje) nematerijalna ili neopipljiva. Kognitivni antropolozi, na primjer, tvrde da je kultura "u glavi". Ako želite razumjeti nečiju kulturu, saznajte kako pripadnici te kulture misle i o čemu misle, otkrijte što znanje uključuje, koje kulturne kategorije organiziraju percepciju i misao. Naravno, s obzirom da su misli, ideje i kategorizacija neopipljive, mi zaključujemo iz opipljivih manifestacija – kulturnih formi i ponašanja – te koristeći moć induktivnog zaključivanja uspijevamo pretpostaviti nešto o općenitim stanjima duha koja pokreću ljude da misle, govore i djeluju. Kulturne forme i artefakti su epifenomeni a kultura je u svom holističkom smislu više od zbroja svojih dijelova. Stoga ne možemo tek zbrojiti kulturne forme i manifestacije, bihevioralne i lingvističke znakove i iz toga izvesti išta više od površnog razumijevanja kulture ili razumijevanja malog dijela pozadine dane kulture.

Moglo bi se reći da je možda dovoljno to što UNESCO-ova inicijativa prepoznaje da su kulture odnosno načini života ugroženi. Ako ništa drugo, ona usmjerava pozornost na pitanja kulturne raznolikosti. No poduzete mjere mogu se i izjaloviti. Na kraju krajeva, ukazivanje na specifični dio kulture kao na kulturu opasan je redukcionizam te može odvratiti pozornost od prijetnji izvoru tog dijela nematerijalne ili neopipljive kulture, odnosno ljudima, njihovim sredstvima za život, ekonomskoj opstojnosti, njihovim pravima koja kao ljudi imaju i slično. Te prijetnje obično nisu slučajne i, tvrdim, nisu neminovne. Konvencija, ili barem njezina provedba, pokazuje ograničenu privrženost kulturnoj raznolikosti. Ovu tvrdnju i navodne "uzroke" kulturnog gubitka podrobnije ispitujem u sljedećem poglavlju.

Je li globalizacija apolitična?

Jedna od glavnih prijetnji kulturnoj raznolikosti, prema UNESCO-ovim internetskim stranicama, jesu globalizacijski procesi i razvoj:

> Mnogi su elementi nematerijalne kulturne baštine ugroženi učincima globalizacije, politikama uniformiranja te nedostatkom sredstava, poštivanja i razumijevanja što – sve zajedno – može dovesti do razaranja funkcija i vrijednosti tih elemenata i do nedostatka interesa među mlađim naraštajima.[12]

Teško bi se bilo usprotiviti ovakvoj ocjeni ili posumnjati u njezinu smislenost ili istinitost. Ipak, opće je prihvaćeno da su i globalizacija i njezine posljedice po lokalne kulture neizbježne, a ta se pretpostavljena neizbježnost zasniva na neo-socijalno-evolucijskom objašnjenju. Nije da se globalizacija tek događa, ona se MORA dogoditi. Tomu nasuprot, aktualna literatura o antropologiji globalizacije (npr. Inda i Rosaldo 2007; Lewellen 2002) jasno pokazuje da globalizacija nije monolitna kao što se vjerovalo, niti se događa jednoliko ili homogeno. Tako ni globalizacija niti njezine posljedice nisu unaprijed gotova stvar, općeprihvaćenom shvaćanju usprkos.

Druga, srodna zamisao jest da politički razlozi za kulturni gubitak mogu lako ostati skriveni. Politički akteri donose odluke o smjeru razvoja i osnovama za provedbu politika. Ponekad su te odluke primarno "ekonomske", a ponekad primarno političke, no vrlo često idu ruku pod ruku. Stoga kulturni gubitak nije tek neizbježna posljedica progresa koji grabi naprijed. On je također stvar politike. Mnogo je primjera u povijesti da se način života neke skupine vidio kao nazadan i barbarski te se stoga smatralo da su promjene i unapređenje stanja hitni i nužni. Takve odluke i ocjene nisu neutralne. Promjene se ponekad provode metodom "mrkve", ponekad metodom "batine", a takva zbivanja impliciraju dublje odnose moći.

Dio problema u vezi s očuvanjem kulturne raznolikosti mogao bi biti i strukturalan – u državama kao državama. James C. Scott raspravlja o

[12] Usp. http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00002.

tome kako države "vide" svijet – državne birokracije žive od prebrojavanja stvari, a državna politika je često usmjerena na to da stvari, uključujući stanovništvo, budu lakše izbrojive ili "čitljive" i stoga lakše objašnjive. Različite klasifikacijske tehnike i povlačenje granica u temeljima su organizacije države, a ti procesi neizbježno vode prema redukciji različitosti (Scott 1999). Crtanje granica te klasificiranje i kategoriziranje sami po sebi nisu loši. No takve se aktivnosti obično ne izvode na neutralan način. Klasifikacija etničkih skupina bio je jedan od prvih poduhvata nove revolucionarne kineske države, kojim se stotine skupina reduciralo na pedeset i šest imenovanih i službeno priznatih etniciteta, uključujući većinski narod Han (Gladney 2003). No u Kini se na etničke identitete gleda kao na dio historijskog procesa koji će na kraju rezultirati eliminacijom etničkih razlika u korist jedinstvenog klasnog identiteta (Bass 2005).

Nije stvar u tome da se kulturu održi, spasi ili čak očuva. Kultura je snaga ljudskog roda. Ona bi trebala biti prilagodljiva, pa i dinamična. Kulturni dinamizam najbolje dolazi do izražaja kad se ljudima omogući i dopusti da žive svoje živote na načine koji su za njih smisleni. Državne politike koje su neprijateljske prema manjinskim ili nedominantnim kulturama očigledno sprečavaju taj dinamizam. Riječ je često o ciljanim političkim odlukama ili odlukama koje su politički motivirane. Međunarodne programe kao što je UNESCO-ov projekt nematerijalne kulturne baštine države mogu cinično iskoristiti, tako da unaprijede svoje politike kulturne dominacije ili čak iskorjenjivanja. U sljedećem poglavlju promotrit ću slučaj Tibeta kako bih razradila problem kulturne raznolikosti i državne politike.

Očuvanje tibetske kulture

Bilo koja rasprava o Tibetu i tibetskoj kulturi neizbježno uključuje nepremostiva politička pitanja koja okružuju Tibet. Neočekivano, u proljeće 2008. godine, Tibet se našao u središtu globalne medijske pažnje. Politizacija Olimpijskih igara 2008. godine, uz priličnu nelagodu i posramljenost Međunarodnog olimpijskog odbora i Komunističke partije Kine,[13]

[13] Daleko od toga da je Kina bila žrtva onih koji su željeli politizirati Olimpijske igre. Kina je sama inicirala politizaciju Igara time što je štafetu s olimpijskom bakljom poslala

udahnula je nov život tibetskom pokretu, i u Tibetu i u egzilu, te politički problem Tibeta postavila pod jarka svjetla globalne javnosti, makar i samo nakratko. Iznenađujući val protesta na tibetskim područjima koji je započeo 10. ožujka, ili nešto ranije,[14] poslužio je Tibećanima kao zvijezda-vodilja te podsjetio svijet, koji je Tibećane većinom otpisao, da oni i dalje postoje i da se opiru nastojanjima kineske države da ih asimilira.[15] Iako ta novija zbivanja nisu u žarištu ovog članka, ovdje nam se pruža prilika da iznova promislimo o Tibećanima kao o narodu i kulturnoj skupini.

Tibetska kultura i način života, i u materijalnim i u nematerijalnim aspektima, bili su pod izravnim i neizravnim napadima i pritiscima od oko 1950. godine, kada je Narodnooslobodilačka vojska započela okupaciju,[16] te od 1959. godine, kada je Dalaj-Lama prebjegao u Indiju i u izbjeglištvu oformio vladu te zasnovao tibetsku zajednicu. Distinkcija između materijalne i nematerijalne ili neopipljive kulture je ono što Dalaj-Lama možda ima na umu kada odgovara na pitanja o preživljavanju tibetske kulture.[17] On uvijek razlikuje kulturu koja nije esencijalna, kao što su hrana, odjeća, frizura, glazbeni ukus i slični vanjski znakovi kulture, te "esencijalnu" kulturu, kao što su vrijednosti, ideje, jezik, svjetonazor. Korijeni ove esencijalne tibetske kulture leže u pojmu *chös* (tib.), ili u religiji – odnosno budizmu. Dalaj-Lama je svjestan da se kulture mijenjaju, kao i bilo što drugo. On je sam potaknuo i potiče mnoge promjene u tibetskom društvu, između ostalog i demokratizaciju tibetskog političkog sustava, što je na kraju dovelo i do predaje političke vlasti izabranom "premijeru" i zakonodavnom tijelu, Skupštini narodnih zastupnika. Podržava utemeljenje tibetskih škola i ideju

u Tibet, na vrh Chomolungma (Mont Everest), demonstrirajući time simbolički svoju kontrolu i dominaciju nad tibetskim područjima.

[14] Prosvjedi su, prema svjedočenju očevidaca, u istočnim područjima Tibeta počeli ranije.

[15] Tibetski prosvjedi 2008. godine bili su najdramatičniji u dva desetljeća te naširoko prikazani u medijima, iz očitih razloga. Bilo kako bilo, valja napomenuti da tibetski prosvjedi i nemiri nisu rijetki, već traju, ali su često efikasno utišani. Prosvjedi i privođenja nastavili su se i u 2009. godini, no malo je od toga stiglo do naslovnih stranica.

[16] To ne znači da je "tibetska kultura" bila singularna kultura, ni da je bila izolirana.

[17] Kao polaznica poslijediplomskog studija i novinarka na području Philadelphije ranih 1990-ih našla sam se na užoj konferenciji za tisak na kojoj sam Dalaj-Lami postavila to pitanje.

općeg obrazovanja te potiče sudjelovanje žena u javnom životu. Dalaj-Lama također smatra da su za očuvanje temeljnih kulturnih domena, spomenutih gore, odgovorni sami ljudi, pa tako i on sam. U govorima upućenim Tibećanima potiče ih, između ostalog, da se brinu o jeziku, da zadrže i iskažu u svojemu ponašanju temeljna učenja svoje religije, da izbjegavaju pretjerivanja zapadnjačkog konzumerizma i pridaju pažnju edukaciji i primjerenoj socijalizacije svoje djece.[18] Od sredine 1990-ih jedan od najozbiljnijih izazova za tibetski kulturni kontinuitet[19] je sekundarna migracija Tibećana s juga Azije u druge dijelove svijeta. Između brojnih zemalja u koje Tibećani odlaze su i Sjedinjene Američke Države. Imigracijski zakon koji je Kongres SAD-a prihvatio 1990. godine omogućio je da se tisuću Tibećana i njihovih obitelji doseli u različite dijelove zemlje u posljednje desetljeće i pol. Ova i druge sekundarne migracije rezultirale su zemljopisnim raspršivanjem populacije u izbjeglištvu. U SAD-u tibetska djeca, kao i druga djeca imigranata, polaze američke škole te su, u odnosu na svoje roditelje i vršnjake koji na jugu Azije pohađaju tibetske škole, mnogo više izložena netibetskim "kulturnim izborima". Jasno, školovanje djece jedno je od ključnih mjesta kulturne transmisije jer se tu, u organiziranim okolnostima i na ujednačen način, provodi socijalizacija i prenose kulturne vrijednosti, identiteti, jezik i slično.

Komunistička partija Kine također je svjesna važnosti kulture te na sličan način vidi ulogu formalnog obrazovanja u prijenosu kulturnih vrijednosti i obrazovne politike. Kultura je koncept koji je Partiji, od najranijih dana Revolucije, bio iznimno važan. Kao što je napomenuo jedan znanstvenik koji se bavio kineskom obrazovnom politikom, cilj Komunističke partije Kine u zadnjih pedeset godina bilo je "ukalupljivanje njezinih različitih nacionalnih kultura u jedinstvenu modernu socijalističku kulturu, zasnovanu na kineskoj kulturi naroda Han" (Bass 2005:433). Taj projekt ima korijene u stoljećima starom vjerovanju u kulturnu i civilizacijsku superiornost središta – Pekinga i okolnih područja – te je stoga širenje kineske

[18] Dalaj-Lama, kao učitelj, u susretu s Tibećanima preuzima roditeljski ili pokroviteljski ton. Savjetuje ih, šali se i smije s njima, a ponekad ih i grdi.

[19] Ovdje mislim više na kontinuitet u smislu dinamičkog prijenosa identiteta nego na nešto nepromjenjivo.

kulture barbarima na periferiji carstva moralni imperativ. Kultura tako za vođe Komunističke partije nije neutralan koncept – ona je puna moralnih implikacija. Bass to opisuje na sljedeći način:

> Prihvativši marksističku teoriju po kojoj su etnička kultura i nacionalizam prolazne pojave koje će na kraju ustupiti mjesto jedinstvenoj proleterskoj kulturi, Komunistička partija Kine je svojim glavnim moralnim zadatkom smatrala prosvjećivanje ljudi kako bi uvidjeli nedostatke svojih postojećih kultura, predstavljajući im istodobno nove skupove vrijednosti i vjerovanja.
> Marksističkoj revolucionarnoj teoriji Komunistička partija Kine dodala je tradicionalno kinesko shvaćanje prema kojem je kineska država središte civilizacije (Bass 2005:433).

Upravljanje definicijom "kineske kulture", te kulturno rangiranje po kojem se "kineska kultura" neizbježno nalazi na samom vrhu, odraz je stalnog nastojanja države da pomoću kulture stvara stabilnost te da, također, odgovori na kritike izvana. Kada se 1990-ih počelo govoriti o "azijskim vrijednostima", što je bio odgovor na kritiku stanja ljudskih prava u Jugoistočnoj Aziji,[20] Kina je prihvatila diskurs koji je, između ostalog, vezan uz konfucijanizam te uz pretpostavljeni primat zajedničkih interesa obitelji i društva nad interesima pojedinca. Kao što je napomenuo jedan istraživač, "konfucijanistička tradicija je službeno 'rehabilitirana' te proglašena kineskom autentičnom kulturnom tradicijom" (Li 2005), čime je opozvan raniji antikonfucijanizam ranog maoizma. Jedna od glavnih preokupacija Kineske komunističke partije, kojom je ispresijecano pedeset godina njezine politike, jest pretvaranje Tibećana i drugih problematičnih "nacionalnih manjina" u lojalne građane. Naglasak na "azijskim vrijednostima" podupire državni autoritarni pristup kulturnom (i drugom) izražavanju. Državna politika odražava političku klimu i stvarne ili pretpostavljene prijetnje nacionalnoj sigurnosti i vladinom upravljanju, a nakon poraza demokratskih pokreta iz 1980-ih godina "patriotizam je postao dogma devedesetih", što se reflektiralo u nizu edukacijskih patriotskih kampanja

[20] Vođe jugoistočne Azije, pa tako i Lee Kuan Yew, raniji dugogodišnji premijer Singapura, u to su vrijeme pravili oštru razliku između vrijednosti Istoka i Zapada.

1990, 1994, 1997. i 2000. godine (Bass 2005:435). Jedan od rezultata ovih kampanja bilo je ocrnjivanje tibetske kulture (i drugih manjinskih kultura) i stigmatiziranje identiteta (Bass 2005:436 i Harrell 1995 prema Bass 2005).

Regulacija kulturnih aktivnosti koju provodi kineska država upućuje na kontrolu kao njezino poslanje. Kulturne prakse koje ugrožavaju državnu vlast su, naravno, cenzurirane. One uključuju "prakse tibetskih budista odanih Dalaj-Lami i članova *falun gonga*[21], a te skupine, k tome, "nisu prepoznate […] kao one koje imaju kulturna prava" (Li 2005). To što Kina (ili bilo koja druga država) ratifikacijom UN-ovih ugovora i sporazuma, kao što je *Međunarodni pakt o gospodarskim, socijalnim i kulturnim pravima,*[22] ili UNESCO-ova *Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine*,[23] formalno prihvaća ideju kulturnih prava, ni u kojem slučaju ne znači da je posvećena dobrobiti i vitalnosti manjinskih kultura. U stvarnosti, politike pokoravanja koegzistiraju sa sudjelovanjem u UNESCO-ovim programima kao što je ovaj. Četiri su elementa iz Kine – u razdoblju od 2001. do 2005. godine – uvrštena na listu nematerijalne kulturne baštine.[24]

Kulturna baština koja je uvrštena na listu izaziva više od blage ironije. Na primjer, elementom *uyghur muqam* iz Sinkianga (2005)[25] nastoji se sačuvati mnoštvo kulturnih praksi Ujgura, "jedne od najbrojnijih etničkih manjina u Narodnoj Republici Kini"[26] (usp. Wong 2009) dok se istodobno potiskuju prava Ujgura na realnu autonomiju.[27] Na vrlo sličan način

[21] *Falun gong* je tehnika kultiviranja duha i tijela. Uz nju vezan pokret zabranjen je u Kini od 1999. godine (op. ur.).

[22] Kina ga je ratificirala 27. lipnja 2001. godine.

[23] Kina ju je ratificirala 12. veljače 2004. godine. Vidi http://www.unesco.org/culture/ich/index.php#TOC1.

[24] Kineski elementi navedeni su na internetskoj stranici http://www.unesco.org/culture/ich/index.php#TOC1. Usp. također zapis u *Beijing Review*, http://www.bjreview.com.cn/quotes/txt/2009-11/09/content_228879.htm. Za popis svih reprezentativnih elemenata usp. http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00011&inscription=00003.

[25] Usp. http://www.unesco.org/culture/ich/index.php.

[26] Usp. http://www.unesco.org/culture/ich/index.php#TOC1.

[27] Početkom srpnja 2009. izbili su sukobi između muslimana Ujgura i pripadnika naroda Han. Uključila se i policija što je na kraju dovelo do oko stotinu mrtvih i osam stotina ranjenih.

potiskuju se i prava Tibećana koji su također jedna od najvećih etničkih manjina u Narodnoj Republici Kini. Nadalje, ironično je da se elementom *urtiin duu* – a riječ je o tradicionalnoj dugoj narodnoj pjesmi – koji je Kina predložila zajedno s Narodnom Republikom Mongolijom (2005), nastoji sačuvati tradicije ovih nomadskih naroda, dok kineska državna politika istodobno pritišće nomade tibetskog platoa da se odreknu svojeg "barbarskog" pastirskog načina života i da postanu stalno naseljeni zemljoradnici (Foggin 2008).

Od dvadeset i dva nova kineska elementa na UNESCO-ovoj listi nematerijalne kulturne baštine njih tri jasno sadrže tibetske kulturne oblike: epske tradicije o Gesaru, umjetnost *regong* i tibetska opera. Dok opis epike o Gesaru naglašava ulogu priče u "prožimanju gledateljstva, mladog i starog, osjećajem kulturnog identiteta i povijesnog kontinuiteta", propušta spomenuti da je ep o Gesaru također priča koja inspirira Tibećane da se prisjete slavnih dana Tibetskog carstva (7-9. st.). Predaja o kralju Gesaru vjerojatno je nastala prema liku povijesnog kralja iz pokrajine Kham iz jedanaestog stoljeća. Tibećani prizivaju Gesara i kao mesijansku figuru koja se pojavljuje da bi im pomogla u obuzdavanju demona koji im stvaraju nevolje, te da bi ih oslobodila od stranaca (Smith 1996:46-47). Ako je kineska Komunistička partija zabrinuta za kontinuitet tibetskog identiteta, onda bi za osiguranje tibetskog kulturnog integriteta mogla više učiniti pružajući Tibećanima mogućnost da sami zacrtaju svoju kulturnu sudbinu. Umjesto toga, tibetska se kultura našla pod navalom nesputanih politika modernizacije, koje ne uključuju samo uskraćivanje pristupa pašnjacima nomadskim stočarima. Zanimljivo je da je ep o Gesaru naročito privlačan baš na područjima na kojima je nomadsko stočarstvo stoljećima bilo način života. Dobro poznati planinski lanac Amne Machin u pokrajini Amdo Tibećani nazivaju i "Gesarova palača" (Smith 1996:46). Uvrštenje epa o Gesaru na *Reprezentativnu listu nematerijalne kulturne baštine čovječanstva* manje je čin kulturne zaštite, a više kulturnog izvlaštenja.

Jasno je iz ovog ograničenog broja primjera da UNESCO-ova lista, barem kada je o Kini riječ, predstavlja kulturu istrgnutu iz konteksta. UNESCO-ov program, provođen na ovaj način, teži "očuvanju" onog što umire ili je već mrtvo, te uskrsnulo u novom, stiliziranom obliku odobrenom od države, lažno predstavlja "vrijednu" nematerijalnu kulturnu bašti-

nu. Takve lažne predstave u Kini nisu rijetkost, kao što to dobro ilustrira predstavljanje nacionalnih manjina na svečanosti otvorenja Olimpijskih igara u Pekingu. Umjetnička dječja grupa pod engleskim imenom Galaxy Children's Art Troupe predstavljena je kao da prikazuje pedeset i šest službeno priznatih nacionalnosti Narodne Republike Kine, okupljenih u jedinstvu pod jednom nacionalnom zastavom. Kasnije je izašlo na vidjelo da u predstavi nije bilo djece iz manjinskih skupina – sva su djeca pripadala narodu Han.

Nije bilo Ujgura, Žuanga, Huija, Tuđija, Mongola, a nedvojbeno nije bilo ni Tibećana. Uistinu, u posljednjoj od niza manipulacija koje su zagorčale sjećanje na spektakularnu svečanost otvorenja, otkriveno je da su sva djeca, njih pedeset i šestero, bili Kinezi Han koji čine više od devedeset posto stanovništva zemlje od milijardu i tristo milijuna ljudi (Macartney i Fletcher 2008).

Ovaj primjer ilustrira kako je državama lako naći "kulturne zamjene" onda kada bi nešto drugo moglo biti previše rizično, i predstaviti ih neupućenim promatračima koji ne znaju ništa o takvim nadomjescima. Kontrola manjinskih populacija i njihovih kultura od prvorazredne su važnosti, pogotovo u autoritarnim društvima. Kulturna predstavljanja često služe naglašavanju i pojačavanju takve kontrole, čineći relativno malo za osnaživanje kulturnog života onih koje prikazuju.

Kako je istaknuo jedan istraživač ljudskih prava u Kini, (istinsko) očuvanje kulture ide ruku pod ruku s promicanjem i zaštitom građanskih i političkih prava:

> Institucionalno očuvanje – uključujući zaštitu slobode vjeroispovijesti, izražavanja, okupljanja i udruživanja – neophodno je da bi se zaštitile ekskluzivne privilegije na dioništvo u zasebnim kulturnim praksama, da bi se izrazili alternativni (neslužbeni i nepopularni) kulturni identiteti, kreativno razvijala kultura i iskoristili jedinstveni projekti pojedinih kultura. Ako se ti načini očuvanja ne primijene, bit će i dalje prisutna stvarna prijetnja preživljavanju različitih religijskih i kulturnih zajednica u Kini (Li 2005).

Zaključak

Međunarodna bi zajednica učinila krupan korak kad bi, kroz forume kao što je Organizacija Ujedinjenih naroda za obrazovanje, znanost i kulturu, prepoznala negativne pritiske koji su se nadvili nad globalnom kulturnom raznolikošću. To bi dalo poticaj starosjedilačkim i manjinskim skupinama unutar nacionalnih država. Bilo bi također važno pokušati šire definirati kulturu te prepoznati ono što je UNESCO nazvao nematerijalnom kulturnom baštinom. No ove mjere, u kontekstu načina na koje neke države članice odabiru njihovu provedbu, ne samo da su nedovoljne već su i u temelju pogrešne, pogotovo kad nastojanja da se kulturna raznolikost osigura i promiče u biti završavaju tek s proglašenjem liste.

Države su primarni akteri u Ujedinjenim narodima i u tijelima te organizacije pa će se one kao čuvari kulturne raznolikosti nacionalne države neizbježno naći u sukobu interesa. Povjeriti državama dužnost očuvanja ugrožene nematerijalne kulturne baštine etničkih manjina isto je kao i staviti lisicu u kokošinjac. Strukturalno je to, u osnovi, kontradiktorno temeljnom poslanju države prema homogenizaciji, a u pragmatičnom se smislu kulturna raznolikost često doživljava kao suprotnost političkoj stabilnosti. Kada se kulturna raznolikost vidi kao problematična po nacionalno tijelo, tada će se vjerojatnije poduzimati mjere za uništenje, a ne za očuvanje ili zaštitu. Kineski slučaj pokazuje da se mjere "kulturnog očuvanja" i kulturnog uništavanja mogu provoditi istodobno.

Uz to je vezana i definicija kulture. Dok prema UNESCO-ovoj definiciji kultura obuhvaća "skup specifičnih duhovnih, materijalnih, intelektualnih i emocionalnih karakteristika društva ili društvene skupine" i uključuje, između ostalog, "vrijednosne sustave, tradicije i vjerovanja"[28], inicijativa da se utvrdi i očuva nematerijalna kulturna baština završava s listom koja odražava iste oblike i svojstva koje prepoznaju konvencionalnije definicije kulture, kao što su izvedbene umjetnosti, obredi i svetkovine, obrti i narodna umjetnost, jezik i kozmologija, riskirajući time da se kultura

[28] Usp. http://www2.ohchr.org/English/law/diversity.htm i http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html.

svede na svoje dijelove i oblike. Nadalje, utvrđivanje specifičnih aspekata kulturne skupine koji su "vrijedni" očuvanja ili zaštite problematično je i zahtijeva odgovor na pitanje tko će i po kojim kriterijima odlučiti da jedan aspekt zavređuje više pažnje od nekog drugog aspekta. Takva praksa uspostavlja kulturnu hijerarhiju tjerajući nas da se upitamo o mogućim posljedicama po druge aspekte kulture koji se neće naći na listi. Sljedeće se pitanje tiče isticanja nekih kulturnih skupina i njihovih praksi namjesto i ponad drugih. Koje su posljedice ovih odabira, i za one odabrane i za neodabrane? Ove selekcije nisu neutralni procesi koji se odvijaju u neutralnom prostoru, već su odraz krajnje emocionalno nabijene kulturne politike.

To nas dovodi do još jednog problema projekta nematerijalne kulturne baštine: do pitanja neutralizacije ili dokidanja politike u UN-ovoj inicijativi. Ujedinjeni su narodi, kako primjećuje jedna istraživačica ljudskih prava, politička organizacija s humanitarnim poslanjem (DeLaet 2006), pa je nastojanje da se politika isključi iz projekta nematerijalne kulturne baštine u nesuglasju s onim što UN jest. Mislim da je to umjesno spomenuti jer kulturni gubitak o kojem govorimo zahtijeva krajnje hitnu akciju. Kulturne/etničke manjine i starosjedilački narodi nose stigmu ugroženosti zbog političkih uvjeta danog vremena, a ne samo, niti čak možda primarno, zbog onog što mnogi vide kao neizbježne procese globalizacije. Odgovoriti na skoro kulturno uništenje nečim takvim kao što je kupnja novog kompleta kostima za izvođače, snimanje fonema ili izgradnja pozornice za ples jest, u najboljem slučaju, ozbiljan promašaj. U najgorem je prevara.

Moja posljednja primjedba na program nematerijalne kulturne baštine je da on potencijalno pruža alibi državama koje: a) ne čine ništa bitno za osiguranje i očuvanje prava kulturnih i etničkih manjina i starosjedilačkih naroda ili b) aktivno poduzimaju kampanje za gušenje ili sputavanje kulturnog i političkog života nevećinskih kulturnih i etničkih skupina. Time što su neke kulturne prakse uvrštene na *Reprezentativnu listu nematerijalne kulturne baštine čovječanstva* država može potkrijepiti tvrdnju kako uistinu radi na "očuvanju" nevećinskih skupina premda to zapravo ne čini. Slučaj Tibeta (kao i drugi slučajevi, na primjer Ujgura) prikladan je primjer.

Preveo: Ljubomir Tot

Literatura:

Bass, Catriona. 2005. "Learning to Love the Motherland. Educating Tibetans in China". *Journal of Moral Education* 34/4:433-449.

DeLaet, Debra L. 2006. *The Global Struggle for Human Rights. Universal Principles in World Politics*. Toronto: Thomson Wadsworth.

Foggin, J. Marc. 2008. "Depopulating the Tibetan Grasslands. The role of National Policies and Perspectives for the Future of Tibetan Herders, Qinghai Province, China". *Mountain Research and Development* 28/1:26–31.

Francioni, Francesco. 2004. "Beyond State Sovereignty. The Protection of Cultural Heritage as a Shared Interest of Humanity". *Michigan Journal of International Law* 25:1-20.

Gladney, Dru. 2003. *Ethnic Identity in China. The Making of a Muslim Minority Nationality*. Toronto: Thomson Educational Publishing.

Inda, Jonathan Xavier i Renato Rosaldo, ur. 2007. *The Anthropology of Globalization. A Reader*. Somerset: Wiley-Blackwell.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 2004. "Intangible Heritage as Metacultural Production". *Museum International* 56/1-2:52-65. = dijelom u ovom zborniku.

Lewellen, Ted C. 2002. *The Anthropology of Globalization. Cultural Anthropology Enters the 21st Century*. Santa Barbara: Greenwood Press.

Li, Xiaorong. 2005. "A Chinese Lesson on Cultural Rights. *Human Rights Dialogue:* 'Cultural Rights'". *Carnegie Council for Ethics in International Affairs*. http://www.cceia.org/resources/publications/dialogue/2_12/section_2/5145.html.

Macartney, Jane i Hannah Fletcher. 2008. "New Fakery Scandal, as China's 'Ethnic' Children Actually Come from Han Majority". *The Times,* 16. kolovoza. http://www.timesonline.co.uk/tol/sport/olympics/article4540907.ece.

Scott, James C. 1999. *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.

Smith, Warren W, Jr. 1996. *Tibetan Nation. A History of Tibetan Nationalism and Sino--Tibetan Relations.* Boulder: Westview Press.

UNESCO. 2003. *Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage*. http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00006. = usp. 2005. *Zakon o potvrđivanju Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine.* http://narodne-novine.nn.hr/clanci/medunarodni/327387.html.

Vrdoljak, Ana Filipa. 2005. "Minorities, Cultural Rights and the Protection of Intangible Heritage". *ESIL (European Society for International Law). Research Forum on International Law Contemporary Issues*. Geneva: Graduate Institute of International Studies. http://www.esil-sedi.eu/english/pdf/Vrdoljak09-05.pdf.

Wong, Edward. 2009. "Scores Said to Be Killed in Clashes in Western China". *New York Times*, 6. srpnja. http://www.nytimes.com/2009/07/07/world/asia/07china.html?hp.

Amy Mountcastle radi na Odsjeku za antropologiju pri State University of New York, Plattsburgh. Njezina su istraživanja ponajprije usmjerena na pitanja identiteta i ljudskih prava. Tekst koji donosimo u ovome zborniku, a u kojemu autorica na primjeru Tibeta povezuje UNESCO-ov program očuvanja nematerijalne kulturne baštine s pitanjima gušenja prava kulturnih i etničkih manjina, prvotno je objavljen 2010. godine u časopisu *Studia ethnologica Croatica*.

DOROTHY NOYES

Salomonova presuda: globalna zaštita tradicije i problem vlasništva zajednice

Tada ženu, majku živog djeteta, zabolje srce za sinom i povika ona kralju:
"Ah, gospodaru! Neka se njoj dade dijete, samo ga nemojte ubijati!" *1 Kr* 3, 26

Ihr aber, ihr Zuhörer der Geschichte vom Kreidekreis
Nehmt zur Kenntnis die Meinung der Alten:
Daß da gehören soll, was da ist, denen, die für es gut sind, also
Die Kinder den Mütterlichen, damit sie gedeihen
Die Wagen den guten Fahrern, damit gut gefahren wird
Und das Tal den Bewässerern, damit es Frucht bringt.

Vi međutim, koji slušali ste pripovijest o krugu kredom
Primite na znanje starčevo mišljenje:
Da sve što postoji treba pripadati onima koji su za to prikladni,
Djeca majčicama, da mogu rasti
Kola dobrim vozarima, radi dobre vožnje
A dolina navodnjavateljima, da donese ploda.

Bertolt Brecht, *Der kaukasische Kreidekreis* (1945)[1]

[1] Hrvatski prijevodi preuzeti iz: *Biblija* (Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1991) te *Kavkaski krug kredom* (SSRNH Dubrovnik, Dubrovnik, 1981, prijevod Ante Stamać).

Kad nemaju lokalna znanja, globalni se suci oslanjaju na mudrost.[2] Kralj Salomon, koji nije bio upućen u ranije razmirice dviju žena koje su se borile za isto dijete, pouzdao se u načelo da majke prirodno vole svoju djecu. Bertolt Brecht je u svojoj inačici priče tvrdio da rođena majka ne mora ujedno biti i najbolja majka, pogotovo ako, zbog povlastice stečene rađanjem, vjeruje da ima bezgranična prava. Brecht je bio uvjereni komunist pa je bio sumnjičav prema Lockeovoj tradiciji posesivnog individualizma u kojoj se porijeklo izjednačava s posjedovanjem (Hafstein 2004a:306). No, kao uvjereni modernizator i sam se vodio nekim globalnim pretpostavkama. U priči koja uokviruje njegov *Kavkaski krug kredom*, predstavnik Partije pomaže dvama seoskim kolhozima riješiti spor oko vlasništva nad jednom dolinom. Uzgajivači koza koji u toj dolini od pamtivijeka prave sir slože se da će ustupiti zemljište poljoprivrednoj zadruzi koja planira uvesti navodnjavanje i zasaditi voćnjake, te ga tako bolje iskoristiti.[3]

Staljinistička poljoprivredna stvarnost u svojem tragičnom obratu potkopava, međutim, Brechtovu pretpostavku da modernizatori koji planiraju napredak uvijek znaju što je najbolje (Scott 1998). Ustvari, povijest nerijetko opovrgava mudre pretpostavke sudaca. U ovom se članku bavim jednom novijom raspravom o vlasništvu, raspravom o tome tko posjeduje tradiciju (Brown 2003; Hafstein 2004a; Rikoon 2004). Pokušat ću pokazati da se i u današnje vrijeme u borbama oko intelektualnog vlasništva globalni zaštitnici lokalnih zajednica vode jednako efemernim pretpostavkama.

[2] Ranije verzije ovog rada izložene su na godišnjoj konferenciji Američkog folklornog društva 2004. godine u Salt Lake Cityju te kao predavanje u okviru Laura Bolton Distinguished Lecture in Ethnomusicology na Sveučilištu Indiana u travnju 2005. Zahvaljujem onima koji su sudjelovali u raspravi na tim izlaganjima kao i Rogeru D. Abrahamsu, Lluísu Calvu i Calvu, Valdimaru Tr. Hafsteinu, Jasonu Bairdu Jacksonu, Elliottu Oringu, Toku Thompsonu, Srdjanu Vuceticu i Billu Westermanu na njihovim komentarima koji daleko nadilaze ono što sam mogla ovdje uvrstiti. Ali prije svega hvala stanovnicima Berge što su dugo i velikodušno trpjeli moj boravak u njihovoj zajednici. Ovo su istraživanje financirali Centar Mershon i Državno sveučilište Ohio (College of Humanities).

[3] Vrijedi napomenuti da su u ovoj drami modernizatori naveli tradicionaliste da im predaju svoju zemlju tako što su sponzorirali uprizorenje njihove tradicijske priče. "Baština" na djelu.

Govorit ću ponajprije iz iskustva svoje discipline, folkloristike. Otkad postoji komercijalno snimanje glazbe, a naročito s rastom tržišta tradicijskih umjetnosti nakon 1960-ih, folkloriste se opetovano *ad hoc* uključuje u sporove oko prava na neku tradiciju. Mnogi od tih sporova vezani su uz kršenje zakona o autorskom pravu i drugih zakona o intelektualnom vlasništvu (Cohen 1974; Jabbour 1983; Evans-Pritchard 1987). Neki se odnose na čuvanje baštine. Folkloristi su 1980. godine, te ponovno 1989. sudjelovali u UNESCO-ovim nastojanjima da se uspostave smjernice za zaštitu tradicije (Jabbour 1983; Kirshenblatt-Gimblett 2004). Od 1972. godine i UNESCO-ovih inicijativa vezanih uz nematerijalnu baštinu te od 2000. godine, kada je osnovan Međuvladin odbor za intelektualno vlasništvo i genetske resurse, tradicijsko znanje i folklor pri Svjetskoj organizaciji za intelektualno vlasništvo (WIPO), folkloristi sve više sudjeluju kao, kako to John Kingdon naziva, "politički poduzetnici" u području globalnih inicijativa zaštite lokalnih tradicija (Kingdon 1995:122-24). Premda se kao folkloristi, u skladu s Kingdonovim riječima, vodimo osjećajem da naša stručnost može imati važnu ulogu u raspravama koje su tako blisko vezane uz nas same, neki od nas moraju si priznati da se lako možemo svrstati i u drugu Kingdonovu kategoriju, kategoriju "*grupija* pojedinih politika", kojima je stalo da budu u žiži zbivanja. I doista – sve više sudjelujemo u radu tijela koja donose ključne odluke. Neki naši kolege članovi su UNESCO-ova Odbora za nematerijalnu baštinu, dva predstavnika Američkog centra za narodni život Kongresne knjižnice SAD-a članovi su američkog izaslanstva pri Svjetskoj organizaciji za intelektualno vlasništvo, a Američko folklorno društvo i Međunarodno udruženje za etnologiju i folklor (SIEF) kao nevladine organizacije imaju službeno dopuštenje za sudjelovanje na sjednicama Međuvladina odbora za intelektualno vlasništvo i genetske resurse, tradicijsko znanje i folklor. Predstavnici obaju društava kao i drugi folkloristi (a među njima i ja) bili su u neformalnim kontaktima s članovima Tajništva WIPO-a, koji su se istakli svojom hvalevrijednom upornošću da podjednako uzmu u obzir perspektivu znanstvenika, kao i lokalnih aktera.

Do sada su folkloristi iz Sjeverne Amerike uglavnom lobirali za to da se režimi zaštite tradicije ne prepuste ni paradigmatskom političkom akteru, nacionalnoj državi, niti paradigmatskom ekonomskom akteru, pojedincu. Folklor, tako se smatra, stvaraju, pa samim time i posjeduju, zajednice.

U skladu s time programi moraju biti ustrojeni tako da zajednice na što nižim razinama imaju kontrolu nad svojim tradicijama (Jabbour 1983; American Folklore Society 2004; Rikoon 2004). U ovome se članku bavim nekim rizicima koje valja imati na umu kad se ovo, inače hvalevrijedno, nastojanje na lokalnoj kontroli počne ugrađivati u politike.[4] Ponajprije ću se baviti emocionalnim i političkim ulozima pojma "zajednice". Zajednica je toliko simbolički bremenit pojam da mu je teško empirijski pristupiti. Zadržat ću se na suvremenim pretpostavkama vezanim uz pojam zajednice na kojima počiva opće oduševljenje tim pojmom, ali koje ujedno sprečavaju razumijevanje stvarne dinamike zajednice. Zatim će me zanimati kako će suci prepoznati istinske čuvare koji imaju pravo i dužnost stražariti nad tradicijom te tko će, naposljetku, stražariti nad samim stražarima. Konačno, pokušat ću pokazati da se reifikacijom tradicije kao baštine kojom upravlja zajednica potkopava jedna od najvažnijih zadaća lokalne tradicije – kolektivno pregovaranje o unutrašnjim sukobima u zajednici – zbog čega će i naši globalni Salomoni, po svoj prilici, trebati presuđivati u sve više i više lokalnih sporova.

Tradicija i kulturalizam

Briga i skrb za tradiciju jedno je od gorućih pitanja za međuvladine organizacije koje se nalaze u teškom položaju između sjevernih i južnih nacionalnih država te između multinacionalnih korporacija i prezrenih na svijetu. U ovom ću se članku baviti UNESCO-om i WIPO-om, kao predstavnicima dvaju glavnih pristupa.[5] Za UNESCO, koji govori o "očuvanju" i "čuvanju" žive kulturne baštine, tradicija je dijete iz biblijske priče, koje treba čuvati i njegovati. Za WIPO, koji govori o "zaštiti" od neovlaštene uporabe od strane treće osobe, tradicija je Brechtova dolina,

[4] Za esencijalizaciju lokalnoga usp. Shuman (1993). Jabbour (1983:13–14) je najavio moje pitanje "tko će suditi" kao i zamke pretpostavke da su jedine tenzije one između lokalnoga i globalnoga.

[5] Za širi pogled na preklapanja tradicijske kulture i politike vidi Kirshenblatt-Gimblett (2004), koja se bavi trgovinskom politikom, i Rikoon (2004) koji se bavi ljudskim pravima.

koju treba razvijati na dobrobit sviju.[6] U vrijeme pisanja ovog članka obje organizacije aktivno sudjeluju u nastojanjima na zaštiti. UNESCO lobira da države članice ratificiraju *Konvenciju o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* iz 2003. godine. Na WIPO-ovoj sedmoj skupštini Međuvladinog odbora u studenom 2004. raspravljalo se o nacrtu ključnih načela i ciljeva zaštite folklora, a Opća skupština naložila je Odboru da ubrza razvoj međunarodnog instrumenta kojim bi se ostvarili ti ciljevi.

Tradicija, folklor iliti nematerijalna baština (kako vam drago),[7] pretpostavlja se, nastaje u "zajednicama", pa im stoga i pripada. I WIPO i UNESCO koriste termin "zajednica" ponajprije za starosjedilačke skupine, kao i za druge manjine unutar i između nacionalnih država (UNESCO 2003:1; WIPO 2004:12-13). Početna je pretpostavka da zajednicu čine ljudi istog porijekla, dok se kao sekundarna načela pripadnosti priznaju religija i drugi čimbenici.[8] U pravilu su skupine koje se predstavlja kao "zajednice" razmjerno izolirane, potlačene, i ne smatraju se održivim autonomnim kolektivnim subjektima. Dapače, "zajednica" je u određenoj mjeri eufemizam kojim se podređenim skupinama pridaje dostojanstvo i

[6] Za razliku između termina "očuvanje/čuvanje" i "zaštita" vidi WIPO (2004:12).

[7] Svi su navedeni termini izuzetno problematični, a posljednji čak u tolikoj mjeri da ga ni ne želim koristiti. I UNESCO i WIPO uviđaju poteškoće vezane uz terminologiju, a iz praktičnih razloga koriste se izrazima "nematerijalna kulturna baština", "tradicijski izrazi kulture / izrazi folklora". Iz praktičnih razloga govorit ću o "tradiciji" ili "folkloru" ne zamarajući se razjašnjavanjem definicija. Kreatori politika upućeni su na neke ranije pretpostavke upravo zbog nejasno određenih pojmova (ipak vidi Noyes 2004, a za UNESCO-ove i WIPO-ove definicije vidi UNESCO i WIPO 1985). Baš kao i kod definicije pornografije koju daje američka vlada, i nama je dovoljno da znamo prepoznati folklor kad ga vidimo.

[8] WIPO svoje odluke opravdava navodima izvora kao što su Američko folklorno društvo i sl. Od 1960-ih američka je folkloristika pokušavala premostiti jaz između tradicije i suvremenosti koristeći se poznatom definicijom folklorne grupe kao "bilo koje grupe ljudi koja ima neki zajednički faktor" (Dundes 1965:2). Ipak, to je u potpunoj suprotnosti s nastojanjima starosjedilačkih skupina da posebnosti koja im je pripisana daju novu vrijednost, te da na toj posebnosti zasnivaju svoje zahtjeve. Ni najšira definicija "folklornoga" nije baš prikladna za politiku identiteta, jer ako je sve zajednica i ako svaka zajednica ima tradiciju, onda su tvrdnje o jedinstvenosti koja zahtijeva posebnu zaštitu u najboljem slučaju devaluirane, a u najgorem neprovjerljive. Moramo početi ozbiljnu raspravu o tome jesu li doista neke zajednice jednakije od drugih.

važnost. Riječ je o nazivu koji bogati poklanjaju siromašnima. Istodobno, taj naziv podrazumijeva odbacivanje individualizma, čime se njegov referent udaljava od modernosti (usp. Bauman i Briggs 2003).

U skladu s tim, folklor postaje ono što zajednice imaju u svojoj silnoj neimaštini. Folklor je i identitet i resurs. On je i dijete i dolina. Baš kao što su devetnaestostoljetne nacionalne države na svojem folkloru izgradile nacionalne kulture, tako i nove države i potlačene skupine unutar tih država sada moraju svoj folklor pretvoriti u kulturni kapital. U novom svjetskom poretku kulturalizma folklor postaje znakom prepoznatljivosti zajednica. One se njime samopredstavljaju i temeljem njega zahtijevaju prava u političkom ringu.[9] Osim toga, u globalnoj ekonomiji punoj potrošača gladnih egzotičnih iskustava, folklor je kulturni resurs usporediv s prirodnim sirovinama na koje su se siromašne zemlje morale toliko često oslanjati da bi kroz izvoz ostvarile dohodak (Yúdice 2003).

UNESCO kao i WIPO, barem u kontekstu zaštite folklora, podržava nastojanja zemalja u razvoju da se zajednicama dopusti slobodno prakticiranje vlastitih tradicija u autonomnom prostoru čije se granice ne smiju kršiti ni neželjenim upadima strane kulture niti otuđenjem od strane inozemnih kulturnih industrija.[10] Prva smjernica predložena na sedmoj sjednici Međuvladina odbora u studenom 2004. godine glasi: "odražavati težnje i očekivanja zajednica o kojima je riječ" (WIPO 2004, Annex I, 2).

[9] O kulturalizmu – korištenju kulture kao objašnjenja za političke i ekonomske razlike i legitimaciju tih razlika – u posljednje se vrijeme mnogo raspravlja, posebice u odnosu na tezu Samuela Huntingtona o "sukobu civilizacija". Reprezentativan uzorak takvih radova vezanih uz kulturalizam američkih krugova uključenih u izrade različitih politika može se naći u Harrison i Huntington (2000). Za opise koji izlaze izvan tih okvira i kritiku kulturalističkog obrata iz različitih perspektiva vidi Handler (1988), Al-Azmeh (1996), Kuper (1999), Benhabib (2002), Yúdice (2003). Za to kako kulturalizam izravno utječe na folkloriste vidi Kaschuba (1999).

[10] Dakako, pretpostavlja se da će ti upadi doći izvan okvira pojedine države. Odnos države prema vlastitim zajednicama znatno se manje problematizira (usp. Kirshenblatt-Gimblett 2004). Primjerice, afričke su zemlje na posljednjem sastanku Međuvladina odbora izričito inzistirale na ulozi i pravima države u upravljanju lokalnom tradicijom (Hafstein 2004b:10). U dokumentima WIPO-a i UNESCO-a obično se države uzimaju kao one koje imaju iste interese kao i zajednice, a ne kao one koje su im potencijalno suprotstavljene.

U dokumentu se također navodi da zaštita tradicije nije cilj sam po sebi, nego joj je svrha korist zajednica (WIPO 2004, Annex II, 1). U svim dokumentima Tajništva WIPO-a u kojima se raspravlja o ciljevima, načelima i mogućim politikama zaštite tradicije, naglašava se da bi zaštita – premda će po svoj prilici biti dio politike nacionalnih država – trebala biti osmišljena tako da odražava prakse i želje zajednice, da sprečava uplitanje u inicijative nastale u samoj zajednici i da bude na korist ponajprije samoj zajednici, a tek onda drugim dionicima. UNESCO-ova *Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* daje prednost izražavanju kulture, ali svejedno definira zajednice kao proizvođače i čuvare baštine (UNESCO 2003:1) te propisuje da zajednice trebaju sudjelovati što je više moguće u mjerama očuvanja, koje se i ovdje smatraju dijelom nadležnosti države (UNESCO 2003, čl. 11, st. b; čl. 15).

Razvijene države najvjerojatnije neće oko svega ovoga dizati veliku galamu. Dopustiti zajednicama da zarađuju na svojem vlastitom folkloru razmjerno je malen ustupak. Time će se, uostalom, možda omekšati rasprave o kontroverznijim i ekonomski isplativijim pitanjima,[11] poput pitanja "tradicijskog kulturnog znanja" (gorući problemi su etnobotanika i medicinske prakse) i "genetskih resursa" (kako ljudi tako i pojedinog područja).[12] Osim toga, ako se južnim zemljama ustupi udio u postojećoj legislativi o intelektualnom vlasništvu, to bi moglo ublažiti njihov otpor prema sustavu koji u najvećoj mjeri koristi razvijenim zemljama. To je posebno važno ako se uzme u obzir *Razvojni program* koji su Općoj skupštini WIPO-a nedavno predložili Brazil, Argentina i druge južne države, a u kojem se zahtijeva potpuno preispitivanje sustava intelektualnog vlasništva, koji bi prema prijedlogu trebao postati instrument općeg ekonomskog razvoja, a ne način

[11] Moj kolega David Huron smatra da je riječ o pogrešnoj pretpostavci: glazbena je industrija u SAD-u jednako velika kao i farmaceutska industrija, a zabava je, dakako, vodeći oblik izvoza SAD-a.

[12] Međuvladin odbor bavi se u istom sklopu genetikom i tradicijom što puno govori samo za sebe. Razlika između folklora i tradicijskog znanja (nepotrebno je posebno naglašavati da je ona teorijski neprihvatljiva folkloristima kao i delegacijama nekih zemalja) temelji se na razlici između estetskog i praktičnog. Religija se ubraja u posljednju kategoriju.

zaštite postojećih interesa.[13] Osim toga, kulturne industrije Sjevera uvelike ovise o različitosti i obnovljivosti globalnih kulturnih resursa putem kojih se potrošačima uvijek nudi nešto novo i stimulira stalna potražnja. Stoga je u njihovom interesu proizvođačima "autentičnih" i "starosjedilačkih" kultura osigurati neki poticaj zbog kojeg bi nastavili sa stvaralaštvom, a koji je ujedno i ključni potporanj za opravdavanje postojećeg režima intelektualnog vlasništva.[14]

Rješenje globalne nejednakosti, i političke i ekonomske, postaje tako: "Neka jedu kulturu". Kultura se sve više nudi kao most koji premošćuje socioekonomski jaz, kao voda na mlin globalizacije. Ako globalizacija stvara sve veći jaz među nama, onda nas, tako glasi teza, *world music* povezuje i omogućuje nam da svi pratimo isti ritam, što je ujedno i poklon siromašnih bogatima. Jer poznato je da su upravo siromašni ti koji imaju osjećaj za ritam: dapače, sukladno ideologiji modernosti, između materijalnog i kulturnog bogatstva postoji obrnuto proporcionalni odnos.[15] U nedavno revitaliziranoj herderovskoj tradiciji, individualno i instrumentalno-racionalno djelovanje (koje je poticajno za kapitalizam) smatra se pogubnim za dokoni zadružni život zajednice koja stvara autentičnu umjetnost (Bauman i Briggs 2003).[16] No, nakon što steknu sve ono što im modernost može ponuditi, bogati počinju žudjeti i za onim što je autentično (usp. Bendix 1997; Cantwell 1993). To u njima budi afektivno i ekonomsko zanimanje za siromašne. Pritom nastaje područje u kojem su šanse naizgled nešto uravnoteženije, što je svojevrsna kompenzacija činjenice da je pregovaračka moć južnih zemalja u svim ostalim pogledima bitno manja.

[13] Usp. http://www.wipo.int/documents/en/document/govbody/wo_gb_ga/pdf/wo_ga_31_11.pdf.

[14] Polazeći od Freudova čitanja priče o Salomonu (usp. Freud 1966-1974) Elliott Oring smatra da zapadne zemlje zbog zavisti sve više žele uključiti tradicijsku kulturu u režim intelektualnog vlasništva. Naše je dijete već mrtvo, zašto i Jug ne bi svoje dao rasjeći na podjeljivu robu?

[15] Ovdje ne govorim o kulturi u arnoldovskom nego u antropološkom smislu koji prevladava u diskursu kulturalizma.

[16] Ipak, taj se odnos može ponovno vratiti na staro, a modernost se može povratiti kao kultura. U naizgled neizbježnoj ekološkoj mijeni, baština zamjenjuje industriju u različitim zapadnim regijama.

Makar samo u području kulture, siromašni imaju ono što bogati trebaju i što sami ne mogu proizvesti u uvjetima prisilnog rada.[17]

Preslikavanje kulture i zajednice na siromaštvo ima ekonomske posljedice koje zatim postaju okvir za oblikovanja politika. Lokalna kultura postala je tražena sirovina, poput rudače, koju multinacionalne korporacije vade i prerađuju u kulturnu robu. Baš kao ni kod okoliša, niti u slučaju lokalne kulture nema jasnog i nedvosmislenog odgovora na pitanje do koje je mjere ona obnovljivi izvor. Ideološka opreka između modernosti i autentičnosti sugerira da je najbolja kultura svojstvena predmodernom svijetu koji nestaje. Kriterij autentičnosti kulturu pretvara u oskudan resurs i konkurentno dobro, čime dolazi do nadmetanja oko toga čije je ležište kulturnih ruda dublje i čišće. Kulturni hibridi kao *world beat music* i umjetnost za turiste, koji *jesu* obnovljivi, obično postižu nižu cijenu po jedinici, ali se mogu proizvoditi i distribuirati masovno, što dodatno komplicira ekonomske razmjene kojih valja biti svjestan pri "razvijanju" tradicije.

Lokalne zajednice kulturu vide kao svoj kapital te je žele same razvijati, tvrdeći da bi upravo one, a ne multinacionalne kompanije, trebale ostvarivati profit od svoje tradicije. Takav stav podupire i WIPO u svom nacrtu smjernica razvoja javne politike (WIPO 2004, Annex I, 2), u kojem se zalaže za promicanje "razvoja zajednice i zakonite trgovinske aktivnosti". Tako će lokalni akteri konkurirati globalnima u "razvoju" tradicijske kulture, *ali će biti i međusobna konkurencija jedni drugima*.[18]

Zamišljena zajednica i življena zajednica

"Zajednica" je čarobna riječ oko koje se gradi konsenzus u međunarodnim raspravama o uporabama tradicije. Pojmom "zajednice" odgovara se na

[17] Ipak, javlja se stvarni problem održivosti. Premda Sjever i dalje zamišlja da se siromaštvo Juga očituje kao nedovoljna zaposlenost koja ostavlja mnogo vremena za ples ispod palminih stabala, u stvarnosti se sve dulje i dulje radi u ciglanama, ali i zdanjima kao što su *maquiladoras* i *sweatshops*, što radnicima ostavlja vrlo malo vremena za sebe same, a kamoli za kompleksno kulturno stvaralaštvo.

[18] WIPO-ov nacrt smjernica predviđa poteškoće u vezi s konkurentskim zajednicama, ali ne i u vezi sa suparništvom ili natjecanjem unutar zajednica (WIPO 2004: Annex II, 18).

moralne dvojbe kod šire javnosti na koje su kreatori politika primorani reagirati (usp. Evans-Pritchard 1987:293, 295 bilješka 8), tako što će se, s jedne strane, romantičnim predodžbama koje prevladavaju u metropolama udahnuti autentičnost, a s druge udovoljiti zahtjevima potlačenih za pravdom i samostalnim djelovanjem. Kad zagovornici lokalnih interesa ili interesa potlačenih svoj slučaj iznose pred globalnim sucima, zajednicu obično idealiziraju na nekoliko načina:

- Zajednicu nastoje prikazati kao suprotnost natjecateljskom individualizmu globalnog kapitalizma, predstavljajući je kao solidarnu i nezainteresiranu za profit.
- Kao tipičan primjer prijetnje tradicijskoj kulturi navode multinacionalnu korporaciju koja prisvaja nešto što je stvorila neka izolirana starosjedilačka skupina. Stoga se čini da su zajednica i ne-zajednica u binarnoj opreci. To se jasno vidi iz WIPO-ova nacrta smjernica, gdje se pravi razlika između "eksploatacije" (izvana) i "korištenja" odnosno "razvoja" (iznutra).
- O zajednicama se govori kao o individuama – ovom se metaforom legitimira biološka definicija zajednice – što dovodi do toga da se njihove tradicije doista smatraju različitima i jedinstvenima (Handler 1988; Magliocco 2004).

Ni sami folkloristi nisu imuni na takva retorička zastranjenja, posebice u žaru svojeg aktivizma. Ali akumulirano znanje naše discipline navodi nas da se priklonimo sasvim drugačijem sklopu generalizacija:

- Odnosi moći postoje unutar zajednica i među zajednicama. U manjim, tijesno povezanim zajednicama, osobito ako su siromašne, odvija se žestoka borba za oskudne resurse, između ostalog i za status u grupi. Folklor je ključni resurs unutrašnjih politika zajednice. Folklornim izvedbama se održava status i izražavaju druge vrste društvene moći: izvođači (i njihovi pokrovitelji) natječu se sa svojim konkurentima za naklonost publike.[19]

[19] Pristupi usmjereni na izvedbe naglašavaju da se čast i ugled zadobivaju usmenim izvedbama (npr. Bauman 1986). U mnogim se folklorističkim istraživanjima tvrdilo da

– Većina kulturnih posudbi ne događa se između jako udaljenih mjesta, nego među bliskim susjedima, što ponekad može značiti i širenje po cijelom kontinentu (kao u slučaju priča). Takve posudbe događaju se i između navodno izoliranih starosjedilačkih zajednica u područjima poput Amazonije ili na sjeverozapadnoj obali Sjeverne Amerike prije kolonizacije (Boas 1927; Seeger 1987:19-20, 133-34). Zapravo, većinu folklora karakterizira velika mobilnost (sjetimo se npr. *Pepeljuge*, urbanih predaja i hip-hopa), a to mu je, mogli bismo reći, i cilj.[20]
– S obzirom na to, kulturno se stvaralaštvo ne događa unutar zatvorenih zajednica ili kao rezultat općeg konsenzusa, nego u konkurentskom okruženju tijekom društvene razmjene. Zapravo, Weberov (2004) opis kolektivne kreativnosti pri razvoju računalnih programa otvorenog koda može se u potpunosti primijeniti i na balade, svetkovine i druge "folklorne" oblike, jer je riječ o istodobnim preradama u kojima sudjeluje više aktera (tj. o "paralelnom distribuiranom procesiranju") i koje se odvijaju javno, u otvorenoj društvenoj mreži. Članstvo u zajednici i status pojedinaca unutar mreže određeni su njihovim sudjelovanjem. Pravila nadmetanja određena su normama zajednice, a nadmetanje potiče angažman i inovacije (usp. Noyes 2006).
– Zajednice nisu nužno utemeljene na porijeklu. Blizina stanovanja i trgovinske, odnosno političke interakcije također mogu biti temelj kulturno produktivnog udruživanja, dok su za proizvodnju samosvjesnog identiteta važnije dobrovoljne zajednice.
– Zajednica nije jasno omeđena, objektivno odrediva skupina pojedinaca. "Zajednica" je zgodan termin kojim se opisuje

su takve natjecateljske izvedbe tipične za visokopozicionirane muškarce, a da se u tradicijama žena, radničkih klasa i drugih potlačenih mogu uočiti jasni uzorci reciprociteta i suradnje. Svaka se generalizacija može jednako dobro braniti, no važno je da su tradicije koje su vidljive i zanimljive izvanjskoj publici najčešće ujedno i najviše performativne i najkompetitivnije, odnosno najviše ispolitizirane.

[20] O zanemarivanju difuzionističkih tradicija piše Magliocco (2004:234). O tome kako se tekstovi konstruiraju da bi bili mobilni vidi u Bauman i Briggs (1990) te Silverstein i Urban (1996).

rezultat kolektivnog zastupanja i djelovanja koje nastaje u srcu guste složene društvene mreže (Noyes 2003a).[21] Mreže se predstavljaju kao omeđene skupine koje služe kolektivnim ciljevima, što uključuje i stabilizaciju njihova vlastitog fluidnog života. Ta njihova samosvrhovitost sve više postaje glavna zadaća zajednice modernosti. Neupitno je da pojedinci zbog raznih privatnih razloga vrše pritisak da se poduzme kolektivno djelovanje, a unutarnje igre moći određuju svaku izvedbu zajednice. Ulaganje nekih društvenih aktera u zajednicu veće je od ulaganja drugih, a konsenzus o njezinoj ulozi i karakteru lakše se postiže ako postoji vanjska prijetnja.[22]

– Čak je i folklor, koji se eksplicitno prikazuje kao razlikovni izraz identiteta (npr. nošnja, običaj), sličan unutar istog kulturnog područja. Štoviše, razlikovni folklor naglašeno iskazuje jednolikost oblika (Bauman i Abrahams 1981; Lau 2000). Narcisoidnost vezana uz neznatne razlike ovdje igra važnu ulogu: šiboleti kojima se utvrđuju granice upadljiviji su od unutarnjih strukturnih različitosti. U europskoj modernosti, kôd kojim se označava lokalno rezultira time da svi lokalni žitelji sliče jedni drugima (usp. Bendix i Noyes 1998; Hofer 1984). Prvotna svrha predstavljanja lokalnosti jest privlačenje pažnje države, premda sama predstavljanja u pravilu istodobno izražavaju emocionalni otpor prema ovisnosti. Lokalno se

[21] U teoriji mreža pojmom "složene mreže" obuhvaćaju se višerazinski socijalni odnosi, npr. prijateljstvo između dvije osobe koje rade zajedno, a koje su također i iste vjeroispovijesti.

[22] U nastavku članka koristim riječ "zajednica" upravo u navedenom smislu, te ću u nedostatku boljeg termina navedenu riječ koristiti u smislu u kojem se rabi u svakodnevnoj uporabi, a za opis gustih složenih mreža koje obično nastaju na temelju mjesta življenja, u onim kontekstima u kojima djeluju kao zajednice ili ih drugi smatraju zajednicama. Premda je, analitički gledano, šteta što postoji navedena nejasnoća, teško je napraviti jednoznačnu podjelu na mreže i skupine. Naša predodžba zajednica nije moguća bez stalne životne interakcije koja im daje emocionalnu i spoznajnu notu, niti je moguće zamisliti mreže koje se stabiliziraju odnosno reproduciraju bez zajedničkih predodžbi koje bi ih povezivale. Poput termina "folklor", i termin "zajednica" svoju društvenu moć crpi iz toga što je istodobno nejasan, ali i nezaobilazan.

može shvatiti kao modularni oblik koji je usporediv s nacijom, a koji se u posljednje vrijeme, kako ograničenja nacije postaju sve očitija, sve više pojavljuje. Pretpostavka da je primarna svrha folklora isticanje lokalnog ili grupnog identiteta (što folkloristi ponekad prihvaćaju bez razmišljanja i što implici-raju UNESCO-ovi i WIPO-ovi dokumenti) nedvojbeno je etnocentrična i prezentistička.

Potrebe politika

Dok povijesni trenutak neoliberalne globalizacije zahtijeva da se zajednica shvati kao nacionalna država u malome, za potrebe pravnog režima valja je odrediti kao pojedinca u velikom.[23] Homologni su nam primjeri nadohvat ruke, a dolaze izravno iz romantičarske inačice modernosti koja ih je iznjedrila. Autentičnost je za zajednicu ono što je autorstvo za pojedinca,[24] dok baština, s vremenom, za zajednicu postaje ono što je nasljedstvo za pojedinca. Zajednica se, analogno tomu, može i pravno smatrati vlasnikom tradicije.

Premda se u dokumentima WIPO-a navodi da je pojam autentičnosti teorijski problematičan (WIPO 2004:16), oni ga ipak uključuju u temeljna načela zaštite folklora (WIPO 2004:16-17). Folkloristi koji su sudjelovali u izradi tih dokumenata do danas nisu posebno protestirali protiv toga, kao ni protiv, također prijeporne, UNESCO-ove uporabe termina "baština". To je iznenađujuće budući da su autentičnost i baština u proteklih četrdesetak godina u našem području žustro historizirani i kritizirani (Bausinger 1966; Handler i Linnekin 1984; Hofer 1984; Evans-Pritchard 1987; Bendix 1997; Kirshenblatt-Gimblett 1998). Možemo zaključiti da je esencijalizam folklorista, razvidan iz toga što toleriraju navedene pojmove (baš kao i rei-

[23] Ovo dakako nije kontradikcija, samo valja razlikovati razine. U temelju je nacionalne države, kao i suvremenog režima individualnog vlasništva, ideologija individualizma koju opisuje Dumont (1986).

[24] Usp. Feld (1994:273) koji se bavi skrivenim vezama režima zaštite autorskih prava s diskursima autentičnosti: u *world musicu* ekonomska i skrbnička kontrola su u sprezi.

fikaciju zajednice), zapravo strateški potez koji polazi od teze da ne smiju prepiliti ideološku granu na kojoj sjede, a u nadi da će svojim ustupkom postići veću samostalnost lokalnih aktera. Dekonstrukcija pojma uslijedila bi kasnije. Osim toga, uspješnost kulturnog posredništva nedvojbeno ovisi o prilagodbi "pučkim" shvaćanjima kulture (u ovom slučaju shvaćanju elitnog puka).[25]

Zasigurno je važno razumjeti navedene pojmove i shvatiti razloge njihove privlačnosti, ali to nije isto što i prihvatiti ih. Ipak, rekla bih da je opasno kroz politike uskrsnuti nešto što smo u teoriji već pokopali. Naime, jednom kad nam strateški esencijalizam postane pravna realnost, nema nam više spasa – ni od njega ni od nje.

Problem je u tome kako predstaviti zajednicu u okvirima modernih pravnih i administrativnih režima. Zakonska prava poput vlasništva odnose se samo na entitete s pravnom osobnošću, bilo da su to fizičke osobe (ljudi) ili pravne osobe (korporacije, države i drugi konstruirani entiteti) (Martin 2002, natuknice "Legal person", "Juristic person"). Kako bi mogla biti nositelj prava na tradiciju, zajednica mora imati pravnu osobnost. Kao što to implicira već i ova metafora, ta će pravna osobnost govoriti jednim glasom i djelovati kao jedan entitet.

U tu svrhu, odredit će se neko postojeće predstavničko tijelo (poput općinskog ili plemenskog vijeća) ili će se formirati neko novo. Kad je riječ o administrativno već definiranim starosjedilačkim skupinama u razvijenim zemljama, prenošenje prava vlasništva u pravnom je smislu jednostavno. Prava pojedinaca proizlazit će iz njihove provjerljive pripadnosti skupini. Primjerice, pravo nekog pojedinca da se bavi nekim zaštićenim zanatom i prodaje ono što izradi, ovisit će o tome je li on ili ona upisan u plemenski registar. U nekim će slučajevima to značiti isključivanje osoba miješanog ili drugog etničkog porijekla, bez obzira koliko su vješti ili koliko ih prihvaćaju ostali koji se bave tom tradicijom (usp. Evans-Pritchard 1987:291). Pravna rješenja moraju biti jasna i jednostavna. Vrlo je vjerojatno da će se preferirati genetsko naslijeđe kao najobjektivniji način određivanja pripadnosti skupini, čime će se perpetuirati rasistička poimanja kulture.

[25] Bendix (1999:215) se ipak protivi ovome trendu.

Dakako, zastupati se može i kroz samoupravna tijela poput obrtničkih zadruga, no takva se rješenja rijetko spominju u WIPO-ovim dokumentima. Dok god se tradicija smatra dobrom "zajednica", a ne onih koji je prakticiraju – pri čemu su za značenja tradicije pokrovitelji i korisnici ključni zasigurno koliko i njezini stvaratelji – ova je vrsta rješenja isključena. Bilo kako bilo, za zaštitu neke tradicije najvjerojatnije će lobirati nacionalne države (u UNESCO-ovu slučaju to je gotovo zadano), obično u suradnji s političkim jedinicama na nižim razinama, pa će stoga one i kontrolirati zaštićeni resurs.[26]

Kad se utvrdi vlasništvo nad tradicijom, vlasnik preuzima odgovornost upravljanja njome. Još se više udaljujući od "zajednice", predstavničko tijelo upravljanje nad tradicijom u pravilu prepušta nekom administrativnom tijelu, tj. dolazi do prijenosa prava upravljanja (odnosno "instrumentaliziranja pravne osobnosti") na neku fondaciju ili vijeće (Martínez-Alonso Camps i Ysa Figueras 2001). Postupak zaštite nematerijalne baštine preko WIPO-a i UNESCO-a predviđa takvu mogućnost (UNESCO/WIPO 1985; WIPO 2004:8 i Annex II:20). Tako tradicija koja cirkulira unutar mreže s nejasnim granicama, koju čine osobe različitih statusa, u praksi dolazi pod kontrolu vrlo male podskupine ljudi koja je od nje dvostruko udaljena, a čiji je predstavnički status nejasan.

Lokalna kulturna birokracija u praksi

Najbrža majka dobiva dijete. Kad se utvrde postupci prema kojima se dodjeljuje vlasništvo nad tradicijom i počnu određivati predstavnička tije-

[26] U nekim se slučajevima to čini u opoziciji prema tradicijskim umjetnicima koji djeluju u toj istoj državi. Gana je nedavno usvojila novi zakon o zaštiti autorskih prava u kojem je nacionalizirala sve izraze folklora, navodeći da na taj način prati preporuke WIPO-a. U jednom se članku govori o "novčanoj ili zatvorskoj kazni, ili objema kaznama za one državljane Gane koji komercijalno koriste folklor Gane, koji ga prodaju, distribuiraju ili prevode bez dozvole Vlade" (Expert Criticises Copyright Bill 2005). Takav će propis, blago rečeno, teško potaknuti lokalno poduzetništvo ili dovesti do nacionalnog ekonomskog rasta.

la, akteri koji žele profitirati na lokalnoj tradiciji bit će spremni podnijeti svoje zahtjeve jer već surađuju s UNESCO-om ili drugim tijelima na nižoj razini koja su ovlaštena za proglašenje tradicije baštinom. Dakako, riječ je o akterima koji se dobro snalaze u globalnoj politici pa su samim time – sukladno ideologiji koja opravdava zaštitu – najmanje "autentični".

Naime, globalni suci malo znaju o lokalnim odnosima pa neće sami inicirati mjere zaštite. Ne postoji jedinstveni redovno ažurirani popis svjetskog folklora koji bi međunarodnim organizacijama omogućio da se usredotoče na one lokalne tradicije koje su ugrožene. A ne mogu ni svaki put izlaziti na teren kako bi pokušali iznaći rješenja koja bi odgovarala pojedinoj situaciji. Ekonomski i ljudski resursi koji bi omogućavali kontinuiranu suradnju globalne i lokalne razine ne postoje. Umjesto toga, postupak je obično sličan onome koji je trenutno na snazi u UNESCO-u: lokalni akteri podnose molbu za proglašenje statusa i predlažu plan zaštite. Nadzor, bez obzira vrše li ga globalna tijela poput UNESCO-a ili vlade pojedinih država (koje, sukladno WIPO-ovim propisima, trebaju te propise provoditi), neće biti ni poman, ni adekvatan, a ni stalan. Akteri koji tvrde da predstavljaju zajednicu bit će vjerojatno i prihvaćeni kao njezini predstavnici, a ono što će kasnije činiti teško da će doći pod povećalo.

Tako će najbolje pozicionirani lokalni akteri dobiti pravo na tradiciju. Iz njihovih će se redova birati predstavnici u predstavničko tijelo i oni će imati razmjerno slobodne ruke kod upravljanja. Sve u svemu, za predvidjeti je da će to dovesti do daljnje komercijalizacije, korupcije i kontrole lokalnih običaja. A sve navedeno rezultat je birokratske težnje za intervencijom.

– *Intervencija.* UNESCO će dati dolinu navodnjavateljima. Drugim riječima, tradicija nije "zaštićena" ako oni koji se njome bave jednostavno nastave činiti ono što čine. To nije dovoljno: plan "upravljanja" tradicijom preduvjet je da se dobije status nematerijalne baštine. A čak kad se UNESCO i okrene nekim drugim problemima, upravljačko tijelo mora lokalnoj javnosti stalno opravdavati svoje postojanje. To čini tako da konstruira nove prijetnje, potrebe i nedostatke koji zahtijevaju intervencije, odnosno, općenito rekavši, tako da pokazuje da nešto radi (Edelman 1977). Notorna je činjenica da se birokracija, nakon što se formira, samo širi (Beetham 1987:58).

- *Komercijalizacija.* Birokracija treba sredstva kojima će se održavati. S prevladavajućom neoliberalnom politikom koja daje prednost tržištu nad javnim financiranjem, komercijalizacija tradicije nudi sigurniji i veći povrat od državne subvencije. Čim se birokracija širi (kao gore), potrebno je više sredstava. Premda će vjerojatno doći do povećanja komercijalizacije, dio kolača koji će ići umjetnicima i izvođačima vjerojatno će se smanjiti, jer će birokrati pokupiti vrhnje.
- *Korupcija.* "Instrumentalizirana osobnost" koja u teoriji postoji samo zato da bi provodila volju zajednice, u praksi se sastoji od fizičkih osoba koje su (a i trebale bi biti) dionici i sudionici tradicije. Što im je veći institucionalni autoritet, to imaju više prilika promicati svoje individualne interese.[27]
- *Kontrola.* Akteri koji su dobili upravljački položaj vjerojatno imaju pozicije moći i po drugim osnovama. Ovisno o situaciji, riječ je o nekoj kombinaciji starijih muškaraca s tradicionalnim autoritetom, političkih elita ili poduzetnika koji imaju ekonomsku moć i auru modernosti – što je u današnjoj klimi također vrsta karizmatskog autoriteta. Na taj se način moć koncentrira, što će vjerojatno dovesti do preoblikovanja tradicije da bi se ostvarili ideološki ciljevi.[28]

Je li ovaj poziv na uzbunu tek nepotrebno dramatiziranje? U posljednjih nekoliko godina uvjerila sam se da za uzbunu razloga ima pa ću iznijeti jedan primjer koji nema pretjerane transcendentalne vrijednosti i koji ne predstavlja najgori mogući scenarij, ali mi je prirastao srcu i važan je

[27] Premda WIPO ne daje novac, a UNESCO daje samo ograničena sredstva, obje organizacije osiguravaju sredstva za rekonstrukciju lokalnih tradicija u svrhu razvoja. U bogatoj literaturi o korupciji i razvoju mogle bi se naći smjernice kako ne ponoviti greške iz prošlosti. Osim toga, mnogo se može naučiti i iz prvog velikog pokreta birokratizacije lokalne tradicije u komercijalne svrhe, odnosno, iz stalno rastućeg sustava naziva europskih vina i prehrambenih proizvoda.

[28] Jabbour (1983) i Kirshenblatt-Gimblett (2004) ovaj problem uočavaju posebice u odnosu starosjedilačkih skupina prema nacionalnim vladama: otvara se prostor "grabeža za moć" (Jabbour 1983:14).

onima koji u njemu sudjeluju.[29] Iznosim ga nerado i s bolom u srcu, jer kritiziram postupke ljudi koji su me srdačno primili, a objavljivanjem ovog rada steći ću neprijatelje među lokalnim stanovništvom. Ali lokalne će podjele ionako nastati i to kao posljedica (doslovne) valorizacije zajednice, jer će njome lokalna tradicija, kao sredstvo prilagodbe, postati ekonomski resurs koji je osnova tržišne utakmice. Budući da je ta promjena u tijeku, u ovom ću radu pokušati nagađati o budućnosti na temelju svojeg znanja o prošlosti. Ne pišem s mnogo detalja, jer je teško utvrditi činjenice. Cilj mi je naznačiti opće trendove, a ne analizirati situaciju u Bergi *per se*.

Slučaj Patuma iz Berge

Neke su se zajednice bolje od drugih organizirale u traženju nacionalne ili globalne pozornosti i tu će svoju prednost pokušati iskoristiti da bi istisnule rivale koji također zahtijevaju pravo na neku cijenjenu tradiciju. Mnogi lokalni stanovnici Berge već dugo tvrde da su običaji paljenja vatri u drugim katalonskim gradovima "kopije" njihova Patuma. Ovaj diskurs autentičnosti i plagiranja dobio je još više na važnosti otkad je Berga uspjela izboriti da Patum bude sljedeći španjolski kandidat za UNESCO-ova remek-djela nematerijalne baštine te da se njegovi "najdinstinktivniji elementi", na trošak grada, zaštite žigom – zbog čega se cijeli slučaj sada vuče po sudovima. Pokretači navedenih događaja zasigurno će budno paziti na moguće WIPO-ove inicijative. Premda je sada sigurno prekasno da bi se nadvladao protivnik s kojim se bore posljednjih dvadeset godina, neki bi ljudi zasigurno bili presretni da je bilo pravne osnove za napad na krijes većeg susjednog grada Manrese. (A neki bi još uvijek željeli zatrti neke "kopije" Patuma unutar same Berge: manje krijesove u susjedstvima koji su od velike važnosti za socijalnu integraciju imigranata i drugih marginaliziranih aktera.)

[29] Za sličan slučaj koji ima dulju tradiciju vidi Scher (2002). Taj sam članak vidjela tek nakon što sam ovaj napisala, a u njemu se također spominje problem lokalne reprezentacije i aproprijacije iznutra. Vidi i Silverman (2005:7-8) te Brown (2003:18-21).

Mladi stanovnici Manrese doista su u velikom broju sudjelovali u Patumu tijekom 1960-ih i 1970-ih kad je on bio jedno od malobrojnih javnih pučkih događanja koja su bila dopuštena u doba Francova režima, te je stoga bio i središte političkog otpora. Ponovno uspostavljanje demokracije 1979. godine dovelo je tijekom 1980-ih do eksplozije novih i "obnovljenih" običaja i događanja što su ih pokrenuli mladi aktivisti koji su tada dobili priliku okrenuti se od ozbiljnog prema ludičkom i od otpora prema obnovi zajednice. Patum je njima bio ključan, i zbog formalnih obilježja, i zbog društvenih učinaka. Baš kao i u mnogim drugim gradovima, pokretači Correfoca u Manresi kopirali su Patum, ali su napravili i opsežno povijesno istraživanje zaboravljenih običaja Manrese. Međutim, oni su ponajprije izumili nove izvedbe, koje su se temeljile na drevnom zajedničkom repertoaru vragova, zmajeva i vatrometa, duhovito uključujući nove tehničke mogućnosti i novije lokalne simbole. Današnji je Correfoc jasno povezan s Patumom, ali je jasno da nije Patum. Osim toga, stoljećima su se utjecaji širili i u drugom smjeru, od centra k periferiji. Manresa je u sedamnaestom stoljeću imala složenu proslavu Tijelova, te se može pretpostaviti da je u to doba Berga imitirala običaje iz Manrese, baš kao što je imitirala običaje Barcelone i drugih važnih gradova (za što postoje i dokazi). To je način na koji djeluje tradicijsko kulturno stvaralaštvo. Zajednice ne stvaraju svoju kulturu same od sebe na temelju svojeg jedinstvenog tla: one na temelju svojih mogućnosti biraju i kombiniraju oblike koji su u opticaju, pazeći da se mogu natjecati s ostvarenjima svojih susjeda.

Ekonomsko i političko rivalstvo između lokalnih zajednica važan je poticaj kolektivnom stvaralaštvu. Osim toga, na Patum su utjecale socijalne tenzije unutar Berge (Noyes 2003b). Središnji je događaj proslave serija bojnih plesova u kojima, unatoč nominalnim pobjednicima i pobijeđenima, na kraju svi izvuku živu glavu i sudjeluju u novim borbama. Turci i kršćani, anđeli i vragovi, patuljci i divovi, hijeratski orao i nasilna polumazga-poluzmaj, sažimaju četiri stoljeća društvenih sukoba u Bergi, perpetuirajući do danas glavne okosnice društvenih razlika: muško i žensko, staro i mlado, šef i radnik, starosjedilac i imigrant, pokoran i pobunjenik. Stalna napetost i neizvjesnost međusobne prilagodbe ono su što Patum sjedinjuje u jednu cjelinu. Povijesno gledajući neki su elementi bili nametnuti odozgo, dok su drugi bili nametnuti odozdo, no budući da su imali veliku podršku javnosti, vlasti su ih morale tolerirati. Svatko

je imao pristup svetkovini, a za njezina trajanja izražavale su se i nadilazile svakodnevne frustracije. Tijekom pet dana u kojima se ne spava i ne prestaje plesati, plesovi se neprestano ponavljaju. Za sudionike zapaljene pićem, ritmom bubnjeva i velikim iskrama sa sporogorećih petardi, bol postaje zadovoljstvo, a podjele nestaju. Budući da je Patum i predstavljački i transcendentalan, u njemu sudjeluju sve gradske frakcije. Patum privlači energiju sviju. Katalonska poslovica kaže "nećemo umrijeti ujedinjeni, ali ćemo umrijeti okupljeni".[30] Strastveno uključujući Patum izraz je tog načela. Ukratko, Patum je zajednička proslava kojom Berga teži ostvarenju zajedništva, a zajedništvo se više cijeni ako se oko njega valja pomučiti.

Kao što je i obično slučaj s gradićima koji su kroz povijest oskudijevali resursima, i u Bergi vlada poprilična napetost i nepovjerenje. Višeglasje i otvorenost folklornih izvedbi uspostavljaju krhku ravnotežu koja je privremena, ali dovoljno pamtljiva da održava život zajednice do sljedeće godine. Kad se autsajderi počnu zanimati za lokalni folklor, to postaje sve teže, a izvori rivalstva bujaju. Tada folklor prerasta u političko i ekonomsko sredstvo. S jedne strane on otvara prilike za boljitak zajednice kao cjeline, ali istodobno pruža prilike za promicanje pojedinaca: intelektualca koji na ideološki privlačan način zna interpretirati lokalnu kulturu u metropoli, umjetnika kojega se ističe kao majstora, pokrovitelja koji tvrdi da za buduće naraštaje čuva neku pradavnu tradiciju. Sve njih lako glorificiraju entuzijastični stanovnici metropola kojima nedostaje lokalno znanje, a načini na koji se ti pojedinci samopredstavljaju gotovo se nikada ne dovode u pitanje.

Skupina sudionika Patuma koja je imala dobre veze s gradskim vlastima osnovala je 1990-ih udruženje Patronat za zaštitu Patuma, proslave u kojoj sudjeluju tisuće gorljivih sljedbenika i kojoj nipošto ne prijeti izumiranje ili gubitak formalnog integriteta. Vladajuću huntu Patronata, kao i njezino "administrativno" osoblje, nisu izravno birali građani Berge, ni izvođači Patuma. Neki su članovi Patronata po službenoj dužnosti kao članovi gradskog vijeća, dok su drugi nominirani. Neki voditelji *comparsa* – pojedinačnih skupina uključenih u svetkovinu, čije je članstvo dugo bilo interno običajno regulirano – bili su nominirani za članove Patronata, dok

[30] U originalu je tu i igra riječi: "No morirem units però morirem reunits."

drugi, koji imaju drugačije poglede, nisu bili nominirani. Sustav rotacije vodstva nije jednoznačno određen. Ipak, autsajderi nemaju nikakvih razloga sumnjati u to da Patronat predstavlja zajednicu – ta s njima pregovara UNESCO, baš kao i katalonski Odjel za kulturu i španjolski Ured za patente i žigove.

Patronat intenzivno radi na promociji Patuma kao turističkog događaja, što je cilj koji u Bergi već dugo izaziva kontroverze. Javnost mu se snažno protivila od 1960-ih do kraja 1980-ih. Danas je zajednica duboko podijeljena, što se posebice odnosi na članove *comparsa.* Zahvaljujući intenzivnom lobiranju, Patum je španjolski kandidat za UNESCO-ova *Remek-djela usmene i nematerijalne baštine čovječanstva*. Općenito govoreći, stanovnici Berge i okolnih mjesta zbog toga su oduševljeni. Ponekad i zbog ekonomskih razloga.[31] Patum je velik izdatak u budžetu grada, pa gradske vlasti i mnogi članovi *comparsa* očekuju da će time lakše doći do poticaja katalonske vlade (koji su bili velikodušni i kod same kampanje), pa čak i do izravnih UNESCO-ovih subvencija.[32] Ekonomske se pobude isprepliću s lokalnim ponosom. Raširено je mišljenje da Patum zaslužuje to prestižno međunarodno priznanje. Mogućnost da lokalne percepcije i prioriteti, barem jednom, dobiju ne samo nacionalnu nego i međunarodnu afirmaciju, izaziva oduševljenje.

Ipak, jedna važna manjina te zajednice ne dijeli spomenuto oduševljenje. Riječ je o dijelu ključnih izvođača Patuma i ljudima koji su najaktivnije sudjelovali u demokratskim promjenama u Kataloniji. Oni su tijekom 1980-ih radili na revitalizaciji lokalne kulture nakon diktature i obnovi osjećaja lokalne kontrole i autonomije. S tim na umu sudjelovali su u jednoj ranijoj kampanji zaštite Patuma od vanjskih komercijalnih utjecaja. Sada mnogi od njih smatraju da je bitka izgubljena i da će ih globalizacija sve pokoriti kad to već Franco nije uspio. Patronat ih pokušava žurno

[31] Na primjer, preko devedeset posto vlasnika kafića je za kandidaturu (Espelt 2004:25).

[32] Za razliku od toga, žena koja je turistički vodič po jednom UNESCO-ovom mjestu svjetske baštine u južnoj Kataloniji odmahnula je glavom kad sam je pitala koje će učinke imati dobivanje ovog statusa i rekla: "Molto norma i poco pela." Drugim riječima: "Mnogo pravila, a malo novaca."

pretvoriti u ono što su se zakleli da nikad neće postati, a to je "indijanski rezervat" (Noyes 2003b:194, 276).

Premda je njihov pesimizam možda neutemeljen, ključno je da su se prestali truditi: prestali su se boriti i općenito su se povukli iz javnog života Berge. U malenoj, ekonomski nerazvijenoj zajednici u kojoj je za održavanje lokalne kulture i društvene vitalnosti potreban trud svih, neki od najdarovitijih aktera prepustili su kontrolu birokratima. Osim toga, ti su birokrati, sasvim iskreno, provincijalci i njihove su skupe kulturne produkcije daleko ispod likovnih, znanstvenih, muzeoloških i drugih standarda kakvi se njeguju u metropolama. Tako bi se moglo desiti da Patum pati lokalno, a da pritom ne profitira globalno.

Što se tiče Patronata, on je moć koju je prisvojio počeo koristiti u svrhe komercijalizacije, korupcije i kontrole. Naravno, ova je tvrdnja preoštro izrečena. Ipak, valja platiti zaštitu žigom, kao i isplatiti plaću "stručnom suradniku", odnosno povjesničaru čiji je opis posla, navodno, "odrediti pravi izvor Patuma". Osim što od regionalnih vlasti traži financijsku potporu, Patronat je počeo izdavati licence za komercijalne proizvode poput majica i šampanjca s njihovom oznakom. Kad žig bude zaštićen, planiraju se suprotstaviti neautoriziranim komercijalnim uporabama imaginarija vezanog uz Patum.[33]

Patronat i fizički kontrolira elemente Patuma. Na gradskoj internetskoj stranici posvećenoj Patumu nalazi se snimka glazbe koju izvodi jedan od lokalnih ansambala, dok je drugoj skupini glazbenika – koji na Patumu sviraju trideset godina, čiji je raniji dirigent imao značajnu ulogu u njegovoj glazbenoj povijesti, i koji, k tome, imaju dobre veze u Barceloni i mogu doprijeti do šire publike – nedavno uskraćeno korištenje velikog patumskog bas bubnja. Također, navodno je nekolicini fotografa koji su u rivalstvu s fotografom Patronata uskraćeno dopuštenje za fotografiranje nekih lutki

[33] Prva akcija je već pokrenuta – protiv pobjednika natjecanja za najbolji plakat koji je svoj dizajn zatim stavio i na majice. U ovom slučaju pravila natječaja izričito su odredila da će dizajni ostati u vlasništvu grada, ali je svejedno nekoliko stanovnika Berge s užitkom nosilo "zabranjenu" majicu tijekom Patuma 2004. godine, u znak protesta protiv nastojanja na zaštiti žigom.

i kostima. Doduše, fotograf Patronata ima najopremljeniji fotografski studio u gradu, s najduljom tradicijom, te zbog svojeg arhiva neizbježno ima glavnu riječ u dokumentiranju Patuma. Ali, kao što Lessig primjećuje za jedan drugi slučaj, *status quo* se održava tako da se aktualni gospodarski lideri ovlašćuju da utvrđuju uvjete pod kojima će se njihovi konkurenti imati pravo natjecati (Lessig 2001:212-213). Isključivanje afirmiranih glazbenika daleko je teži prekršaj. Riječ je o rivalstvu koje je oduvijek bilo pokretačka energija Patuma, s tim da su u ovom slučaju ulozi povećani. Time što Patronat podržava jednu stranu, dok druga sklapa savezništvo sa zajednicom folklornih glazbenika u Barceloni, rivalstvo se institucionalizira, postaje manje interaktivno, a više dijelom odvojenih sfera, što ujedno smanjuje kreativne napetosti koje nastaju u kontaktu licem-u-lice, a koje su Patum održavale vitalnim tijekom četiri stoljeća. Zapravo, pogleda li se ono što Patronat čini i ono što izrijekom zagovara – a to je promicanje Patuma visokokvalitetnim lokalnim kulturnim proizvodima – u najmanju se ruku uočava kontradikcija.

Društvena kontrola još je jedno pitanje. Od svoga nastanka u sedamnaestom stoljeću Patum je medij intenzivne političke i klasne borbe. Osim toga, on od prvog razdoblja velikog priliva stanovništva u 1950-ima služi i punopravnom uključenju novih stanovnika Berge u zajednicu. Članovi Patronata pripadaju krilu Patuma koje smatra da je potrebno paziti na "ugled". To je krilo u mnogim prilikama tijekom godina nastojalo kontrolirati tko sudjeluje u Patumu, pokušavajući na taj način kontrolirati njegov potencijal da oblikuje društvene promjene. Prema nekim indikacijama baš je ta vrsta kontrole, koja je manje primjetna od komercijalizacije, jedan od ciljeva Patronata. Na primjer, nedavno je uveden sustav "bodovanja" prema kojem se imenuju voditelji Patuma, što je počasna funkcija koja se svake godine dodjeljuje četirima novovjenčanim parovima. Bodovi se, između ostalog, dodjeljuju ako je osoba rođena u Bergi i ako se vjenčala u crkvi. U gradu s velikom imigrantskom populacijom u kojem je radnička klasa tradicionalno antiklerikalno usmjerena, navedeni kriteriji unose razdor.[34]

[34] To je također u suprotnosti s recentnom tradicijom. Nakon masovne imigracije iz južne Španjolske tijekom 1950-ih i 1960-ih, Patum je bio ključno mjesto integracije te su ga zbog te uloge veličale i lokalne vlasti (Armengou i Feliu 1994:124).

Kruže glasine – premda još nema dokaza koji ih potkrjepljuju – da će se pokušati utjecati na način na koji *comparse* biraju svoje članove. Kruže priče da se razvija ždrijebanje slično onome iz 1990-ih za mjesta u dječjem Patumu koji je daleko pitomije naravi, što je prema mnogima nagovještaj budućeg razvoja cijelog Patuma. Osim toga, Patronat inzistira na interpretacijama prema kojima je Patum prežitak iz pradavnih vremena, što mu nužno uskraćuje elemente osporavateljskog. Spomenuta je strategija bila neophodna za vrijeme Francova režima, no ona danas ima drukčiji odjek. Mnogi lokalni stanovnici – koji možda idu predaleko u svojim tvrdnjama – vjeruju da Patronat namjerava živuću proslavu okameniti i učiniti baštinom. Takvi strahovi postaju samoispunjavajuća proročanstva i potiču povlačenje aktera koji se osjećaju isključenima. Doista, Patum, prema mojim opažanjima posljednjih godina, postaje sve više liturgijski obilježen, a ujedno i sve više *lite*.[35]

Mnogi aspekti ove situacije nisu novost, već su samo dodatno potencirani UNESCO-om i zaštitom žigom. Provincijski intelektualac koji lokalnu tradiciju predstavlja državi i s državom važna je figura u Europi još od početka sedamnaestog stoljeća, a tradicija koja se označava i prodaje kao lokalna već je odavno važan ekonomski resurs čak i za najskromnije društvene aktere (Jeggle i Korff 1986). Ta se pojava s globalizacijom razmahala, a kozmopolitskim umjetnicima i intelektualcima koji za sebe tvrde da predstavljaju egzotičnu lokalnu kulturu otvaraju se dobre prilike za zaradu (Franco 1988; Gabilondo 1999).

Rivalstva među lokalnim zajednicama oko toga tko će pridobiti pažnju centra također postoje od davnih vremena. U Iberiji je centar periferiji još od kraja devetnaestog stoljeća dodjeljivao prava da čuva vlastite tradicije. Za vrijeme Francova režima množile su se oznake *Fiesta de Interés Turístico* kako je rasla turistička ekonomija. Nakon 1979. godine katalonska je vlada preuzela nadzor nad ovim oznakama na svojem području te ih je pročistila

[35] Pojam *lite* se na katalonskom obično piše u kurzivu i dolazi od *light*, odnosno od proizvoda koji se u Španjolskoj prodaje kao *Coca-Cola Light*. Tijekom 1980-ih uobičajeniji je termin bio *descafeïnat* (bez kofeina), koji je također nastao pod američkim komercijalnim utjecajima.

ili možda eufemizirala u *Festa d'Interès Nacional*. Jedna je etnologinja, članica odbora katalonske vlasti, uočila problem političke proliferacije i devalvacije oznaka te istaknula da će UNESCO-ova dodjela statusa nematerijalne baštine isti problem prebaciti na globalnu razinu (Josefina Roma, osobna komunikacija, lipanj 2004; usp. Kirshenblatt-Gimblett 2004).[36] Povjesničar Patronata sasvim je zanemario ozbiljne argumente koji ukazuju na to da je dokument koji je navodno nastao u srednjem vijeku zapravo fabriciran u devetnaestom stoljeću. On tako na temelju vrlo upitnih dokaza, a bez ikakvih ograda, govori da je Patum nastao u četrnaestom stoljeću te zagovara tezu o prežicima pretkršćanskih elemenata u Patumu. Takvo inzistiranje na kontinuitetu od pradavnih vremena dio je potrebe da se Patum konstruira kao jedinstven u odnosu na druge katalonske svetkovine, a kao takav on je sredstvo legitimacije kakvo je diljem Europe uobičajeno za različite lokalitete iz pradavnih vremena.

Naime, konzervativni diskurs autentičnosti, koji u ovom slučaju koriste i Patronat i njegovi kritičari (što uključuje i mene), ne ograničava se samo na suvremene nacionalne države ili elitne aktere. Baš naprotiv, provincijski intelektualci koji su sagradili nacionalnu državu bili su duboko vezani uz njega kao vrijednosni diskurs. Svatko tko kontrolira neki dio tradicije koja se smatra vrijednom opire se promjenama te tradicije jer su one potencijalna prijetnja njegovu položaju. Svi oni smatraju da su suvremene realizacije iskvarene vremenom. Dakako, akteri koji se najžešće protive promjenama ujedno su i oni koji sudjeluju u promicanju i instrumentalizaciji tradicije.[37] Diskurs autentičnosti već je toliko dugo prominentan dio elitističkog gle-

[36] Slična devalvacija dogodila se kod europskih vina s pretjeranim širenjem naziva kontroliranog podrijetla (Robinson 1994, natuknica "Appellation Controlée" i "Denominazione d'Origine Controllata") – premda je održiva teza da je navedeni sustav općenito dugoročno podigao kvalitetu.

[37] Usp. Noguera i Canal (1992) o "intenziviranju" Patuma krajem devetnaestog stoljeća. Prekasno sam naišla na Herzfeldovu složenu raspravu o bliskim vezama između kulturalizma i birokratizacije da bih je mogla uključiti u svoju vlastitu, ali posebno je važna njegova teza da reifikacija tradicije kao kulture označava njezin gubitak kao društvene prakse, dok povratak praksi zahtijeva snažnu borbu protiv inercije institucionalnih kategorija (Herzfeld 1992:182-183).

danja na Patum da ga se danas uvelike parodira. Vidi se to iz riječi koje su vodiči patumske mazge uputili mojem suprugu, Amerikancu, dok su mu niz grlo ulijevali *barreju* (jaku mješavinu anisa i muškata): "Nemoj pristajati na surogate." Dok je od 1960-ih do 1980-ih glavni cilj bio suprotstaviti se komercijalizaciji, sada je cilj zaštititi robnu marku. Da bi se odupro jakim antikonzumerističkim i izolacionističkim stajalištima mnogih stanovnika Berge, povjesničar Patronata nedavno je podsjetio javnost da Patum već dugo vremena pokušava privući autsajdere, ali je zaboravio spomenuti da se to posljednji puta u velikoj mjeri događalo za vrijeme Francove diktature (Rumbo 2004). Odjednom, i to po prvi puta u povijesti Patuma, turizam je autentičan.

Najzad, optužbe za prikrivanje istine i loše upravljanje sredstvima svakodnevni su dio života u Bergi, gradu u kojem postoji dugogodišnja kultura nepovjerenja. Da optužbe nisu uperene protiv Patronata, bile bi uperene protiv drugih. Već dugo kolaju priče da jedna od *comparsa*, *comparsa* vragova, prodaje prava na izvođenje premda ne mogu reći da znam i za jedan pouzdan slučaj. "L'enveja…", svi lamentiraju. Zavist je u zraku. Ali govorkanja i sumnje uvelike se pojačavaju kad su u igru uključene i vlasti izvan lokalnog kruga. Ne sasvim bez osnove, stanovnici Berge pretpostavljaju visoku razinu korupcije u katalonskoj i u španjolskoj vladi, a ni Ujedinjeni narodi, dakako, nisu imuni na takvu percepciju. Nakon višestoljetne zlouporabe i izrabljivanja, kultura demokratskog povjerenja vrlo je krhka, a Španjolska pritom nipošto nije iznimka. Da bi u takvoj atmosferi rasprave i odluke imale legitimitet, one *moraju* biti javne. S nastankom Patronata, pitanja koja su se ranije rješavala na gradskim plenumima rješavaju se iza zatvorenih vrata, a, što je još važnije, problemi koji bi se inače razriješili u svakodnevnoj praksi i prenosili običnim tračem sada su također gurnuti iza zatvorenih vrata. A kad se smanji pristup informacijama, trač postaje sve agresivniji i pokušava prodrijeti kroz ta vrata.

Posljedice

Na temelju viđenoga u Bergi, vjerujem da i u drugim slučajevima kad se upravljanje tradicijom otme iz ruku konkurentskih aktera koji o njoj

neformalno pregovaraju i preda u ruke formalnim administrativnim tijelima, možemo predvidjeti sljedeće posljedice:[38]

– Doći će do dislokacije sukoba: sukobi se neće voditi oko same tradicije nego uvjeta njezine izvedbe. Drugim riječima, umjesto da se razlike rješavaju u okviru tradicijskih kodova, kroz mijene simbola, izvedbi, stilova itd., same izvedbe postat će sve više ustaljene, a sukobi će se voditi oko osoblja, vremena odvijanja, publike itd., odnosno, općenitije rečeno, oko kapitala i ideologije upravljanja. Kao posljedica toga, opasti će bogatstvo značenja tradicije te razina njezine integracije u svakodnevici.[39] (Jedna proročanska karikatura iz 2004. prikazuje patumske lutke na gradonačelnikovu balkonu kao gledatelje onoga što se dešava među mnoštvom na ulici.)
– Neki će se akteri povući, ili zbog otuđenja ili da bi izbjegli sukobe unutar tradicije koja se smatra vrijednom. "Neka se njoj dade dijete, samo ga nemojte ubiti." Osobe koje se svemu protive, koje su iz nekih razloga u sukobu sa svojom okolinom, često u izvedbi tradicije pronalaze svoje mjesto u društvu koje ne mogu pronaći u institucijama toga društva, te tako tradiciji udahnjuju dodatnu vitalnost i moć kritike, dok istodobno imaju društveno prihvatljiv ispušni ventil za svoju energiju. Oni će se vjerojatno prvi povući. Osim općih negativnih društvenih posljedica njihova povlačenja, može se očekivati i smanjeni angažman, kao i redukcija inovacija tradicije.
– Rascjepkanost. Neki će se povući te uspostaviti konkurentske prakse u drukčijim okvirima. Brojne konkurentske inačice tradicije, odbacujući dvosmislenosti koje osnažuju suživot,

[38] Ovdje se neću baviti općenitim učincima okamenjivanja tradicijskih procesa kao baštine što je tema koja je već dovoljno opisana u literaturi. Ukratko: ne može se imati i folklor i novce.

[39] Hvala Roxanni Wheeler koja mi je pomogla uobličiti ovu misao.

postat će sve više eksplicitne i jednoglasne. Tradicija kao cjelina izgubit će bogatstvo, fleksibilnost i sposobnost integracije.

– Moguće je da će se povećati društveni sukobi. U javnim tradicijskim praksama ključnu ulogu nemaju samo osobe koje se svemu protive, nego i društveno opasne skupine. U seoskim zajednicama u Europi mladi muškarci bili su zaštitnici tradicije, što je bio jedan od načina kanaliziranja njihove mladalačke energije u korisne svrhe. Mladi muškarci izvodili su *charivari* i maskirane igre i uprizorenja. U današnje su doba mladi muškarci još uvijek socijalno, a djelomice i seksualno deprivirani, pa se kao i nekoć najlakše regrutiraju u ekstremističke skupine. Tijekom dvadesetog stoljeća u Bergi su neki od najobespravljenijih pripadnika radničke klase bili članovi nekih *comparsa* te tako dobivali funkciju i ulog u zajedničkom životu. Nedavno su u susjednom Patumu (*Patum del Carrer de la Pietat*) koji nije po volji mnogim pobornicima autentičnosti, mladi muškarci iz imigrantskih obitelji – kakvih bi se i učitelji bojali – preuzeli vodstvo *comparsa* te se brinu za lutke i pripremaju djecu za sudjelovanje u Patumu. Birokratizacija sudjelovanja mogla bi dovesti do toga da se zabrani uključenje onih koji od takvih događaja imaju najviše blagodati, čime će se povećati njihov već postojeći osjećaj isključenosti.

Kako bi to rekao Albert Hirschman (1970), možemo očekivati općeniti pomak od političke strategije "glasa" k ekonomskoj strategiji "izlaska". Drugim riječima, oni koji su isključeni iz procesa donošenja odluka neće protiv toga ustati, nego će se odvojiti od tradicije. Time će se naškoditi kulturnoj koherenciji i društvenoj koheziji. Ponavljam: situacija u Bergi nije tako dramatična, teška kao što se to čini onima koji su u nju uključeni. Radi se ipak o bogatim Europljanima koji uz folklor imaju i druge resurse. Međutim, ona sugerira što bi se moglo dogoditi u ranjivijim zajednicama s više unutarnjih sukoba.

Zaključak

Ako ne budemo pažljivo definirali što podrazumijevamo pod pojmom kontrole zajednice, dobit ćemo umjesto kralja Salomona Brechtova Azdaka. Azdak, lokalni sudac, izdigao se nad svojim kolegama zbog nepažnje središnje vlasti, a njegovi su postupci redom korumpirani, suosjećajni, arbitrarni i nadahnuti. Azdak će biti drukčiji, možda čak i bolji od Salomona. Ako ništa drugo, ta će promjena biti voda na mlin etnografima.

Ali pozvala bih sve nas – uključujući i WIPO – da ne brzamo. Pretpostavimo li da će nejednakosti i kompenzacijska politika identiteta zauvijek biti dio našeg društva, time ih zapravo perpetuiramo (usp. Magliocco 2004:235). Prije negoli stvorimo instrumente koje će nam biti teško promijeniti kad ih jednom prihvatimo, trebali bismo pažljivo uzeti u obzir moguća alternativna shvaćanja baštine/autentičnosti/zajednice. Duh vremena se mijenja, dolazi i prolazi, ali birokracija je vječna. Iznad njezinih vrata ne bi smjelo pisati: "Neka jedu kulturu".

Na općenitijoj razini, smatram da se naše područje, u nastojanju da izbjegne iskušenja koja su inherentan dio prava na odlučivanje i zastupanje, mora voditi maksimom: *Loša teorija ne može proizvesti dobru politiku.* Ubrzani rast ograničenja koja su rezultat primjene zakona o intelektualnom vlasništvu – koji kratkoročno donosi korist vlasnicima korporacija, a dugoročno guši inovacije jer ograničava pristup – primjer je destruktivnosti nefleksibilnih režima. Postojeći zakon o intelektualnom vlasništvu nastao je kao formalizacija koncepcije autorstva koja je svojstvena modernom Zapadu, pa ne može obuhvatiti kumulativan i kolaborativan karakter kreativnosti čak ni u književnim tekstovima, a kamoli u tehnološkim procesima ili jazz glazbi. Međutim, greške u koncepciji zakona o intelektualnom vlasništvu ne mogu se ispraviti tako da se zakon dopuni posebnim režimom koji bi bio relevantan za zajednice, a koji također sadrži greške u koncepciji (usp. Bauman i Briggs 2003:307-308). Ako nas zanima tradicijsko stvaralaštvo, umjesto da zastarjeloj kozmologiji dodajemo ptolomejske krugove i na taj način povećavamo njezinu inertnost, trebali bismo se uključiti u eksperimentiranje s novim načinima uobličavanja režima intelektualnog vlasništva i prionuti njihovom potpuno novom promišljanju. Među onima koji zagovaraju alternativu globalizmu u porastu je pokret koji predlaže

ponovno oživljavanje zajedničkih dobara.[40] Drugi kritičari zagovaraju period eksperimentiranja i pluralizacije režima upravljanja koji bi ovisili o naravi resursa (npr. Lessig 2001; Brown 2003). Bilo kako bilo, krajnje je vrijeme da se takozvani rezidualni pridruže takozvanim nadolazećima u reviziji modernosti.[41]

Pa ipak, ne smatram da treba odustati od ciljeva izgradnje solidarnosti, poštivanja i uvažavanja između Sjevera i Juga, niti dovodim u pitanje veliki doprinos koji tome može dati kulturna razmjena. Ali smatram da uspješne zamišljene zajednice, lokalne ili međunarodne, moraju počivati na stabilnim društvenim temeljima. Uvažavanje nije zamjena za jednakost, a baština nije zamjena za autonomiju. Institucionalizacija tradicijske kulturne proizvodnje kao različite od drugih vrsta kulturne proizvodnje, kao entiteta koji zahtijeva vlastiti režim, znači stvaranje odvojenog i sve samo ne jednakog pristupa ekonomiji znanja.[42]

Ovo nije povratak u neoliberalizam. Kao i kod svih binarnih opreka, opreka liberalizma i zajedništva čini nas neosjetljivima na alternativne načine shvaćanja problema. Obje ideologije temelje se na upitnoj modernističkoj epistemologiji koja predmetima daje status entiteta, pripisujući integritet, nepromjenjivost i omeđenost (koje zdravorazumska percepcija vezuje uz materijalne stvari) sociokulturnim konstruktima pojedinca, zajednice i nacionalne države (Handler 1988). Iako će se zasigurno pokazati da mrež-

[40] Iznenađuje da se, osim Mary Hufford (2000), vrlo malo folklorista bavilo sustavom zajedničkih dobara kao alternativnim modelom upravljanja, a nisu se bavili ni brojnim sociokulturnim inovacijama koje nastaju pod nazivom *creative commons*, vidi www.creativecommons.org.

[41] Folkloristi mogu pomoći tako što će dokumentirati društvene procese u različitim tradicijama te tako što će razmisliti kako ih je moguće shematizirati u fleksibilne idealne tipove – jer ako zbog straha od redukcionizma nevoljko sami kreiramo modele, morat ćemo prihvatiti modele koji će sačiniti drugi. U sljedećem bi koraku idealne tipove trebalo prevesti u modele politika, a tu se možemo ugledati na primjer otvorenog softvera, odnosno, kao što nas već dugo potiče Barbara Kirshenblatt-Gimblett, trebali bismo ući u dijalog s tim poljem. O eksperimentima formaliziranja upravljanja kreativnim procesima pri stvaranju softvera otvorenog koda i distribuciji korisničkih prava vidi Weber (2004).

[42] Vidi Briggs i Mantini-Briggs (2003). Oni govore o tome da i zaštita pojedine kategorije, čak i ako je uvedena s najboljim namjerama, može dovesti do toga da stručnjaci ne vide stvarne potrebe određene skupine društvenih aktera.

ni model, koji je u posljednje vrijeme popularan, ima svojih problema, on nam ipak daje alternativni okvir za eksperimentiranje te je odgovarajuća početna točka za fleksibilnije razmišljanje.[43] Osim toga, dekonstrukcija zajednice ne tjera nas ni u poststrukturalističku neodređenost. Postoji duga tradicija empirijske analize mreže koja je manje podložna kritici od većine teza o zajednicama odvojenih granica (npr. Lipp 2005).

To je od velike važnosti za naše polje, kako za naša najdublja uvjerenja tako i za napredak naše struke. Stoga valja biti na stalnom oprezu. Folkloristi su već jednom dali ljudsko lice nacionalizmu. Sad prijeti opasnost da ćemo isto učiniti i za globalizaciju. Moramo se malo odmaknuti od politike identiteta i krenuti od onoga što je doista važno. Što se tiče nas samih, to znači vratiti se primarnom istraživanju koje je temelj našeg kredibiliteta kao zagovaratelja. Što se tiče stvaratelja tradicijske kulture, to znači vratiti se uvjetima materijalne i egzistencijalne sigurnosti u kojima se oblikuju kulture. Tamo gdje postoji ekonomska i politička samostalnost, kultura se može pobrinuti sama za sebe.

Dvostruka coda

Lipanj 2005. Ovaj je članak napisan prije Patuma 2005. godine, koji je sa žarom reklamiran kao "kandidat za status remek-djela usmene i nematerijalne baštine čovječanstva". Nakon ovog Patuma, lokalne su realije na jedno vrijeme zasjenile snove o UNESCO-u.

Anarhisti i alternativne skupine iz Berge, u koje su uključeni mladi katalonski separatisti, počeli su organizirati sve više aktivnosti na rubu Patuma – što je primjer tendencije prema fragmentaciji društvene kreativnosti.[44] U petak 27. svibnja 2005. godine, tijekom središnje proslave Patuma, večernji koncert koji su organizirale ove skupine nasilno je prekinula skupina mla-

[43] U konačnici ćemo, dakako, o tradiciji možda trebati razmišljati i kao o valu i kao o čestici.

[44] Uzgred budi rečeno, kvartalni glasnik jedne od navedenih skupina prema mojim je saznanjima jedini javni medij koji je ikada izrazio nezadovoljstvo *uneskoizacijom* Patuma (Jo al Fòrum no hi participo 2004).

dića različitih imigrantskih korijena i generacija. Svih osamnaest je kasnije uhićeno, a riječ je o stanovnicima Berge koji, prema raširenom mišljenju lokalne javnosti, obično ometaju sve vrste javnog života, a neki od njih imaju i poveće kriminalne dosjee. Dva su gledatelja koncerta zadobila ubodne rane, a jedna osoba, plesač *comparse* Patumski novi patuljci, umro je nakon što je uboden više puta. Ovaj nečuveni čin javnog nasilja bio je udarac u samo srce zajednice. Popratili su ga mediji diljem Španjolske i traumatizirao je cijeli grad. Nakon dva tjedna i brojnih prosvjeda, u ovom su malom gradu neminovno započeli svakodnevni sukobi policije (koju se optuživalo da je sporo reagirala), davno asimiliranih imigranata i etničkih Katalonaca (koji su u tom času nadišli svoje generacijske sporove), te optuženih i njihovih obitelji, kao i drugih imigranata koji su se našli između dvije vatre.

Ta je kriza naglasila učinke postupnog kolektivnog povlačenja života s ulica kao i posljedični rasap svakodnevne društvene kontrole, te formiranje subkultura mladih koje su u sukobu s policijom i jedne s drugima. Pozivi na suživot (*convivència*) i na dijalog sa svih su strana dočekani s emocionalnim otporom. Ukratko, u pozadini dramatičnog rascjepa bergadske zamišljene zajednice u Patumu leži sporo raslojavanje temelja zajednice kao guste mreže interakcija. Još je prerano reći hoće li ova tragedija utjecati na javno mnijenje i obnovu shvaćanja, koje je bilo tako prošireno u Bergi tijekom 1970-ih, da je Patum zajednici vredniji kao način lokalne društvene prilagodbe nego kao izložak u globalnoj kulturnoj vitrini.

Ožujak 2006. Pitanje je još uvijek otvoreno. Tijekom nekoliko mjeseci nakon ubojstva Josepa Marije Isante, Platforma *convivència* u pokrajini Berguedà (koalicija građanskih organizacija) vrlo je odlučno organizirala demonstracije, skupljala novac, napravila internetske stranice i objavljivala priopćenja. Tijekom jeseni koalicija se raspala jer su se frakcije počele međusobno optuživati za politiziranje diskusije, dok je život na ulicama Berge i dalje bio pun napetosti. U međuvremenu, 25. studenog 2005. glavni je ravnatelj UNESCO-a na svečanosti u Parizu dodijelio Patumu status remek-djela usmene i nematerijalne baštine čovječanstva. "Gdje je blagajna da platimo?" našalio se jedan od mojih prijatelja iz Berge. Katalonski mediji isticali su trijumf svoje regije: "Patum je pobijedio flamenco" (Uría 2005). (Ipak, Patum se sada na UNESCO-ovim internetskim stranicama i u promotivnim materijalima pojavljuje kao "Patum iz Berge, Španjolska",

a da bi se pronašao pridjev "katalonski" valja dobrano tražiti po stranici). UNESCO-ovo kratko priopćenje objašnjava prijetnje koje opravdavaju zaštitu Patuma:

> Čini se da je kontinuitet Patuma osiguran. Ipak, Patumu iz Berge prijeti promjena, izobličenje i gubitak vrijednosti, što se općenito vidi iz jakog urbanog razvoja i razvoja turizma koji Patum uglavnom svode na masovni fenomen. Ti rizični čimbenici denaturaliziraju običaj Patuma jer potiču njegovo organiziranje u mjestima koja nisu autentična i u vrijeme koje nije autentično. Osim toga, postoji rizik da se stogodišnje patumske lutke, koje zahtijevaju brigu i restauraciju obrtnika koji imaju potrebno stoljetno znanje i vještine, zamijene suvremenim replikama bez umjetničke ili povijesne vrijednosti.[45]

Očuvanje u praksi izgleda podosta drukčije. Pitanje očuvanja autentičnosti patumskih lutki: rezultiralo je s nekoliko manjih kriza otkad se Patum kandidirao jer mještani koji su oduvijek bojili figure i obavljali manje popravke nemaju stručno restauratorsko obrazovanje, pa im se ne dopušta da to i dalje čine. Sprečavanje održavanja Patuma izvan sezone: dan nakon UNESCO-ova proglašenja Patronat je održao sastanak na kojem se raspravljalo o održavanju izvanrednog Patuma na dan sveca zaštitnika Berge u prosincu, kojim bi se proslavilo dobivanje statusa remek-djela. Prijedlog je odbačen s razlikom od jednog glasa, nakon napete i duge rasprave. Opasnosti od rasta turizma: u izvještajima o dobivanju statusa remek-djela baštine čovječanstva mediji su najavljivali da će to pomoći realizaciji plana gradskih vlasti da se izgradi "muzej u stilu Guggenheima" od četiri tisuće i petsto četvornih metara (Rosiñol 2005).[46] Ravnatelj UNESCO-ova ureda u Kataloniji, Agustí Colomines, bar je u nekoj mjeri bio svjestan ironičnosti situacije. "Od današnjeg će vas dana zasuti lavina turista: pazite da ne pokvarite svetkovinu", upozorio je stanovnike Berge (Rosiñol 2005).

A možda baš i neće. Patum je bio jedan od četrdeset i tri dobitnika od šezdeset i četiri kandidature 2005. godine, što je gotovo jednako ukupnom

[45] Usp. http://www.unesco.org/culture/intangible-heritage/38eur_uk.htm.

[46] Aluzija je naravno na revitalizaciju Bilbaa utemeljenu na turizmu.

broju svih statusa dodijeljenih od 2001. do 2003. godine, kada ih je bilo četrdeset i sedam. Riječ je o nastojanju da se razgrabi plijen u sustavu koji je pred nestankom. Naime, proglašenje 2005. godine bilo je posljednje. Dana 20. siječnja 2006. godine Rumunjska je kao trideseta nacionalna država ratificirala UNESCO-ovu *Konvenciju o zaštiti nematerijalne kulturne baštine*, čime je ta konvencija stupila na snagu.[47] Popis remek-djela sada će zamijeniti *Reprezentativna lista nematerijalne kulturne baštine čovječanstva*, a kriterije će odrediti Međuvladin odbor u koji će ući predstavnici država potpisnica, među kojima trenutno nije Španjolska. Pretpostavlja se da će samo ona remek-djela iz država potpisnica biti prenesena u novu listu (Valdimar Hafstein, osobna komunikacija, 26. siječnja 2006).

Na dan sveca zaštitnika grada u prosincu nije se održao izvanredni Patum, ali je zato premijerno izvedena misa lokalnog skladatelja s prilagođenom glazbom iz Patuma, a na glavnom je trgu uz mali vatromet izveden Ples orla. Sve su to dobro poznati primjeri građanske liturgije Patuma, koji su počeli kad se o svetkovini prvi puta počelo razmišljati tijekom 1890-ih u kontekstu pripreme njezine prve ciljane izvedbe za stranu publiku (Noguera i Canal 1992). Posljednja zgoda dogodila se u ožujku 2006. godine kada je nestala diplomatska torba španjolskog ambasadora koja je sadržavala UNESCO-ov certifikat o dobivanju statusa remek-djela. UNESCO je obećao da će za dva do tri mjeseca poslati zamjenski certifikat koji će biti "jednako autentičan" kao i izvornik. On će se izložiti u "preuređenom gradskom muzeju", o kojem se više ne govori kao o novom Guggenheimu (Perden el diploma 2006). Baš kao što je bio slučaj i s mnogim drugim ulaganjima grada Berge u ono što je taj čas trebalo biti *deus ex machina*, čini se da je i avantura s UNESCO-om za sada propala, premda je Patronat, dakako, još uvijek na životu. Ovako, evo, svršava folklor: ne katastrofalnim gubitkom nego sporim procesom samootuđenja. Ne s praskom, nego sa cviležom.[48]

Preveo: Mateusz-Milan Stanojević

[47] Usp. http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=31424&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html.

[48] Noyes na ovom mjestu parafrazira T. S. Eliota, pa je i prijevod usklađen s prijevodom Antuna Šoljana (op. prev.).

Literatura:

American Folklore Society. 2004. "American Folklore Society Recommendations to the WIPO Intergovernmental Commitee on Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge, and Folklore". *Journal of American Folklore* 117/456:296-299.

Al-Azmeh, Aziz. 1996. *Islam and Modernities*. London: Verso.

Armengou i Feliu, Josep. 1994 [1968]. *La Patum de Berga.* Berga i Barcelona: Albí/ Columna.

Bauman, Richard. 1986. "Performance and Honor in 13th-Century Iceland". *Journal of American Folklore* 99/392:131-150.

Bauman, Richard i Roger D. Abrahams, ur. 1981. *"And Other Neighborly Names". Social Process and Cultural Image in Texas Folklore.* Austin: University of Texas Press.

Bauman, Richard i Charles L. Briggs. 1990. "Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life". *Annual Review of Anthropology* 19:59-88.

Bauman, Richard i Charles L. Briggs. 2003. *Voices of Modernity. Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bausinger, Hermann. 1966. "Zur Kritik der Folklorismuskritik". U *Populus Revisus*. Hermann Bausinger, ur. Tübingen: Universität Tübingen, 61-75.

Beetham, David. 1987. *Bureaucracy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bendix, Regina. 1997. *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*. Madison: University of Wisconsin Press.

Bendix, Regina. 1999. "The Compromises of Applying Theories in the Making. Response to Klaus Roth's Orally Delivered Paper". *Journal of Folklore Research* 36/2-3:215-218.

Bendix, Regina i Dorothy Noyes, ur. 1998. *In Modern Dress. Costuming the European Social Body, 17th – 20th Centuries*. *Journal of American Folklore* 111/440.

Benhabib, Seyla. 2002. *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era.* Princeton: Princeton University Press.

Boas, Franz. 1927. *Primitive Art.* Cambridge: Harvard University Press.

Briggs, Charles i Clara Mantini-Briggs. 2003. *Stories in the Time of Colera. Racial Profiling During a Medical Nightmare.* Berkeley: University of California Press.

Brown, Michael F. 2003. *Who Owns Native Culture?* Cambridge: Harvard University Press.

Cantwell, Robert. 1993. *Ethnomimesis. Folklife and the Representation of Culture*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Cohen, Norm. 1974. "Robert W. Gordon and the Second Wreck of 'Old 97'". *Journal of American Folklore* 87/343:12-38.

Dumont, Louis. 1986. *Essays on Individualism. Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: University of Chicago Press.

Dundes, Alan. 1965. "What is Folklore?" U *The Study of Folklore.* Alan Dundes, ur. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1-3.

Edelman, Murray. 1977. *Political Language. Words That Succeed and Policies That Fail*. New York: Academic Press.

Espelt, Albert. 2004. *La Patum, una altra visió*. Neobjavljen završni seminarski rad. Universitat de Barcelona, Barcelona.

Expert Criticises Copyright Bill. 2005. *Ghanamusic.com*, 19. travanja. http:// www.ghanamusic.com/artman/publish/article_1736.shtml.

Evans-Pritchard, Deirdre. 1987. "The Portal Case. Authenticity, Tourism, Traditions, and the Law". *Journal of American Folklore* 100/397:287-296.

Feld, Steven. 1994. "From Schizophonia to Schismogenesis. On the Discourses and Commodification Practices of 'World Music' and 'World Beat'". U *Music Grooves. Essays and Dialogues*. Charles Keil i Steven Feld. Chicago: University of Chicago Press, 257-289.

Franco, Jean. 1988. "Beyond Ethnocentrism. Gender, Power, and the Third-World Intelligentsia". U *Marxism and the Interpretation of Culture*. Cary Nelson i Larry Grossberg, ur. Urbana: University of Illinois Press, 503-515.

Freud, Sigmund. 1966-1974. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud.* James Strachey, ur. u suradnji s Annom Freud, uz pomoć Alixa Stracheya i Alana Tysona. London: Hogarth Press.

Gabilondo, Joseba. 1999. "Bernardo Atxaga's Seduction. On the Symbolic Economy of Postcolonial and Postnational Literatures in the Global Market". U *Basque Cultural Studies*. William A. Douglass, Carmelo Urza, Linda White i Joseba Zulaika, ur. Reno: University of Nevada Basque Studies Program, 106-133.

Hafstein, Valdimar. 2004a. "The Politics of Origins. Collective Creation Revisited". *Journal of American Folklore* 117/465:300-315.

Hafstein, Valdimar. 2004b. "WIPO. Update on Intellectual Property". *SIEF News* 3/2:10-11.

Handler, Richard. 1988. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec.* Madison: University of Wisconsin Press.

Handler, Richard i Jocelyn Linnekin. 1984. "Tradition, Genuine or Spurious". *Journal of American Folklore* 97/385:273-290.

Harrison, L. E., i Samuel P. Huntington, ur. 2000. *Culture Matters. How Values Shape Human Progress*. New York: Basic Books.

Herzfeld, Michael. 1992. *The Social Production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*. Chicago: University of Chicago Press.

Hirschman, Albert O. 1970. *Exit, Voice, and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. Cambridge: Harvard University Press. = 2010. *Izlazak, glas i lojalnost. Reakcije na propadanje tvrtki, organizacija i država*. Zagreb: Fakultet političkih znanosti. Preveo Davor Stipetić.

Hofer, Tamás. 1984. "The Perception of Tradition in European Ethnology". *Journal of the Folklore Institute* 21/2-3:133-147.

Hufford, Mary. 2000. *Tending the Commons. Folklife and Landscape in Southern West Virginia*. Washington DC: American Folklife Center Online Presentation for the National Digital Library at the Library of Congress. http://memory.loc.gov/ammem/cmnshtml/cmnshome.html.

Jabbour, Alan. 1983. "Folklore Protection and National Patrimony. Developments and Dilemmas in the Legal Protection of Folklore". *Copyright Bulletin* 17/1:10-14.

Jeggle, Utz i Gottfried Korff. 1986. "On the Development of the Zillertal Regional Character. A Contribution to Cultural Economics". U *German Volkskunde*. James R. Dow i Hannjost Lixfeld, ur. Bloomington: Indiana University Press, 124-139.

Jo al Fòrum no hi participo. 2004. *El pèsol negre. Publicació llibertària del Berguedà* 2/16:5.

Kaschuba, Wolfgang. 1999. "Folklore and Culturalism. With Response by Regina Bendix". *Journal of Folklore Research* 36/2-3:173-184.

Kingdon, John W. 1995. *Agendas, Alternatives, and Public Policies*. New York: Addison-Wesley.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 1998. *Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage.* Berkeley: University of California Press.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 2004. "Intangible Heritage as Metacultural Production". *Museum International* 56 /1-2:52-65. = dijelom u ovom zborniku.

Kuper, Adam. 1999. *Culture. The Anthropologists' Account*. Cambridge: Harvard University Press.

Lau, Kimberly J. 2000. "Serial Logic. Folklore and Difference in the Age of Feel-Good Multiculturalism". *Journal of American Folklore* 113/447:70–82.

Lessig, Lawrence. 2001. *The Future of Ideas. The Fate of the Commons in a Connected World*. New York: Random House.

Lipp, Carola. 2005. "Kinship Networks, Local Government, and Elections in a Town in Southwest Germany, 1800-1850". *Journal of Family History* 30/4:347-365.

Magliocco, Sabina. 2004. *Witching Culture. Folklore and Neo-Paganism in America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Martin, Elizabeth A., ur. 2002. *A Dictionary of Law. Oxford Reference Online*. Oxford: Oxford University Press. http://www.oxfordreference.com.

Martínez-Alonso Camps, José Luis i Tamyko Ysa Figueras. 2001. *Les personificacions instrumentals locals a Catalunya. Organismes autònoms, consorcis, mancomunitats i societats públiques*. Barcelona: Escola d'Administració Pública de Catalunya.

Noguera i Canal, Josep. 1992. *Visió històrica de la Patum de Berga*. Barcelona: Dalmau.

Noyes, Dorothy. 2003a. "Group". U *Eight Words for the Study of Expressive Culture*. Burt Feintuch, ur. Urbana: University of Illinois Pres, 7-41.

Noyes, Dorothy. 2003b. *Fire in the Plaça. Catalan Festival Politics after Franco*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Noyes, Dorothy. 2004. "Folklore". U *Social Science Encyclopedia*. Svezak 1. Uredili Adam Kuper i Jessica Kuper. New York: Routledge, 375-378.

Noyes, Dorothy. 2006. "From Homeric Epic to Open-Source Software. Toward a Network Model of Invention". Izlaganje na konferenciji *Con/texts of Invention. A Working Conference of the Society for Critical Exchange*. Cleveland: Case Western Reserve University.

Perden el diploma. 2006. "Perden el diploma que declara la Patum patrimoni de la humanitat per la Unesco". *Catalunya Informació*, 9. ožujka. http://www.catalunyainformacio.com/noticia/not201429721.htm.

Rikoon, J. Sanford. 2004. "On the Politics of the Politics of Origins. Social (In)Justice and the International Agenda on Intellectual Property, Traditional Knowledge, and Folklore". *Journal of American Folklore* 117/465:325-336.

Robinson, Jancis, ur. 1994. *The Oxford Companion to Wine*. Oxford: Oxford University Press.

Rosiñol, Xavi. 2005. "La Patum de Berga, declarada Patrimoni de la Humanitat". *Avui*, 26. studenog. http://www.avui.es.

Rumbo, Albert. 2004. "Turisme i festes populars. La Patum de Berga. Actualitat cultural--Opinió". *LaMalla.net*, 9. lipnja. http://www.lamalla.net/canal/actualitat_cultural/festes_populars/article.asp?id=150939.

Scher, Philip W. 2002. "Copyright Heritage. Preservation, Carnival and the State in Trinidad". *Anthropological Quarterly* 75/3:453-484.

Scott, James C. 1998. *Seeing Like a State*. New Haven: Yale University Press.

Seeger, Anthony. 1987. *Why Suyà Sing. A Musical Anthropology of an Amazonian People*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shuman, Amy. 1993. "Dismantling Local Culture". *Western Folklore* 52/2-4:345-364.

Silverman, Carol. 2005. "Cultural Heritage and the Nation/State. Balkan Romani Dilemmas". Izlaganje na konferenciji *Cultural Circulations. The Movement of People, Goods, and Ideas*. Columbus: Ohio State University.

Silverstein, Michael i Greg Urban, ur. 1996. *Natural Histories of Discourse.* Chicago: University of Chicago Press.

UNESCO. 2003. *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php-URL_ID=15782&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html. = usp. 2005. *Zakon o potvrđivanju Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine.* http://narodne-novine.nn.hr/clanci/medunarodni/327387.html.

UNESCO i WIPO. 1985. *Model Provisions for National Laws on Protection of Expressions of Folklore Against Illicit Exploitation and Other Prejudicial Actions.* http://www.wipo.int/export/sites/www/tk/en/folklore/1982-folklore-model-provisions.pdf.

Uría, Lluís. 2005. "La Patum, obra maestra mundial". *La Vanguardia Digital*, 26. studenog. http://www.lavanguardia.es.

Weber, Steven. 2004. *The Success of Open Source*. Cambridge: Harvard University Press.

WIPO. 2004. *The Protection of Traditional Cultural Expressions/Expressions of Folklor. Overview of Policy Objectives and Core Principles* (WIPO/GRTKF/IC/7/3). Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge and Folklore. Sedma sesija, Geneva. http://www.wipo.int/edocs/mdocs/tk/en/wipo_grtkf_ic_7/wipo_grtkf_ic_7_3.pdf.

Yúdice, George. 2003. *The Expediency of Culture. Uses of Culture in the Global Era*. Durham: Duke University Press.

Dorothy Noyes radi na Sveučilištu Ohio State, ravnateljica je Centra za folkloristiku pri istom sveučilištu te suradnica Centra Mershon. Bavi se etnološkom i folklorističkom metodologijom i teorijom, problemima rubnih zajednica u nacionalnom i globalnom kontekstu, te poviješću i prijeporima kulturnih režima, baštinskih i reprezentacijskih praksi i politika i dr. Autorica je nekoliko knjiga, među kojima i *Fire in the Plaça: Catalan Festival Politics after Franco* (2003). Tekst koji donosimo u zborniku, prvotno objavljen 2006. godine u časopisu *Cultural Analysis*, nastavak je istraživanja predstavljenih u toj knjizi. Noyes u tom utjecajnom tekstu analizira teorijsku i institucionalnu podlogu doslovce krvavih događaja vezanih uz višegodišnji proces ustanovljavanja Patuma iz Berge kao (reprezentativne) nematerijalne kulturne baštine.

III.

NAILA CERIBAŠIĆ

Novi val promicanja nacionalne baštine: UNESCO-ova *Konvencija o očuvanju nematerijalne kulturne baštine* i njezina implementacija

Glavne ideje UNESCO-ova programa nematerijalne kulturne baštine su kulturna raznolikost, autoritet zajednica i skupina u definiranju vlastite baštine, procesna priroda baštine i međukulturni dijalog. Znanstvenici koji se bave ovom temom gotovo redovito kao najpozitivniji aspekt ističu autoritet koji se pridaje samim zajednicama, odnosno pristupima odozdo. U glavnome dokumentu – *Konvenciji o očuvanju nematerijalne kulturne baštine*,[1] nematerijalna kulturna baština je definirana kao "prakse, reprezentacije, izričaji, znanja, vještine […] koje zajednice, skupine i, u nekim slučajevima, pojedinci prepoznaju kao dio svoje kulturne baštine".

[1] *Safeguarding* iz engleskog izvornika u ovome radu dosljedno prevodim kao "očuvanje", premda se u dosadašnjim službenim, znanstvenim, stručnim i novinskim tekstovima o ovome UNESCO-ovu programu mnogo češće prevodi riječju "zaštita" (npr. vidi Ceribašić 2004) ili se pak, rjeđe, javljaju obje riječi (npr. na internetskim stranicama Ministarstva kulture Republike Hrvatske – vidi http://www.min-kulture.hr/default.aspx?id=29). Osim što je pojam očuvanja, kako mi se danas čini, u cjelini bliži osnovnim idejama UNESCO-ova programa, dodatni je razlog za njegovo dosljedno korištenje u razlici između "očuvanja baštine" (*safeguarding heritage*) u etičkom smislu, za razliku od njezine "zaštite" (*protection*) u pravnom smislu, čemu je posvećen značajan dio ovoga priloga. Značenjski *safeguarding* zapravo stoji između *preservation* (čuvanje, očuvanje) i *protection*, no u hrvatskom, jednako kao i u bosanskom, čini mi se, nije moguće ustanoviti takvu finu razliku. Morala sam se stoga odlučiti za jednu od opcija.

Zajednice neprestano iznova stvaraju svoju baštinu, koja im "daje osjećaj identiteta i kontinuiteta" (UNESCO 2003, čl. 2, st. 1). Dakle, autoritet, djelovanje i moć u načelu pripadaju običnim ljudima, a ne, kako je to bilo uvriježeno od devetnaestog stoljeća nadalje, stručnjacima i državnoj administraciji. Sukladno tomu, pristupi očuvanju baštine su u načelu pristupi odozdo-nagore, a ne uvriježeni pristupi odozgo-nadolje. Međutim, kad se s načelnih stajališta prijeđe na implementaciju, te ideje često bivaju izokrenute. Namjera je ovog priloga dati uvid u glavne ideje i prijepore UNESCO-ova programa, ocrtavajući istodobno i njegovu povijest.

Folklor i autorska prava

Začetak programa očuvanja nematerijalne kulturne baštine uvriježeno se u okviru UNESCO-a prepoznaje u bolivijskoj inicijativi iz 1973. godine u svezi pravne zaštite folklora na međunarodnoj razini. Bolivija je izrazila nezadovoljstvo činjenicom da su svi postojeći instrumenti "usmjereni na zaštitu materijalnih dobara, a ne izričajnih oblika poput glazbe i plesa, koji trenutno proživljavaju vrlo intenzivnu tajnu komercijalizaciju i izvoz u procesu komercijalno orijentirane transkulturacije koja je destruktivna za tradicijske kulture" (prema Hafstein 2004a:9-10). Stoga je predložila UNESCO-u da razvije legislativu kojom bi se sva prava na kulturne izričaje kolektivnog ili anonimnog podrijetla proglasila dobrom dotičnih država, da utemelji povjerenstvo koje bi presuđivalo u mogućim sporovima među državama u svezi s takvim vlasništvom, da stvori konvenciju kojom bi se reguliralo aspekte zaštite, promidžbe i difuzije folklora te da utemelji međunarodni registar folklornih kulturnih dobara (Hafstein 2004a:11). Tri desetljeća poslije dva su potonja prijedloga realizirana konvencijom i *Reprezentativnom listom nematerijalne kulturne baštine čovječanstva*, dok su dva prethodna još uvijek predmetom rasprava u okviru WIPO-a (Svjetske organizacije za intelektualno vlasništvo) – potanje, od 2001. u okviru njezinog Međuvladinog odbora za intelektualno vlasništvo i genetske resurse, tradicijsko znanje i folklor (vidi npr. Wendland 2004).

Prema Valdimaru Hafsteinu, autoru temeljne studije o UNESCO-ovu programu nematerijalne kulturne baštine, pobuda je bolivijskoj inicijativi

bila u ogromnom komercijalnom uspjehu Simonove i Garfunkelove verzije "El condor pasa", starosjedilačke narodne pjesme s Anda. Njihov *Bridge over Troubled Water* (1970), na kojem je i ta pjesma, jedan je od najprodavanijih albuma svih vremena. No, "u Andama se nije osjećalo oduševljenje. Naprotiv, iz andske perspektive to se moralo doimati manje kao slavljenje autohtone glazbe, a više kao izrabljivanje. Bogati su Amerikanci pokrali glazbenu tradiciju siromašnih ljudi u Andama i zaradili mnogo novca, od čega nijedan novčić nije vraćen pravim 'vlasnicima'. Obrazac je to poznat iz kolonijalnih izvlaštenja […]. Čitava je stvar ostavila gorak okus u mnogim ustima, a prema toj je etiologiji bolivijsko pismo glavnom ravnatelju UNESCO-a iz 1973. politički izraz toga gorkog okusa" (Hafstein 2004a:9-10).

Što smo bliže današnjem dobu, takvi su primjeri sve brojniji. *World music*, koji se kao marketinška kategorija pojavio sredinom 1980-ih i otad razvio u uspješan glazbeni žanr na globalnom tržištu, istodobno obiluje problemima prisvajanja i egzotiziranja. Velike je rasprave izazvao Paul Simon surađujući ili iskorištavajući južnoafričke glazbenike na svom albumu *Graceland* iz 1986. godine, jednako kao i Michel Sanchez i Eric Mouquet semplirajući, tj. preuzimajući uzorke snimaka sa Solomonskog otočja, iz Gane i od afričkih pigmeja na svom albumu *Deep Forest* iz 1992. godine (Feld 1988, 2000; Meintjes 1990; Mills 1996). Oba su albuma postigla izniman uspjeh i bila prodana u milijunima primjeraka, što je u drugom primjeru i dodatno uvećano unosnim naknadama za njegovo korištenje u reklamama. U oba su primjera autorska prava pripisana Simonu, odnosno Sanchezu i Mouquetu. Etnomuzikolog Hugo Zemp, koji je snimio i producirao niskobudžetni, nekomercijalni CD s jednom od originalnih snimaka – uspavankom sa Solomonskog otočja, zatražio je od Sancheza i Mouqueta da "dio [svog] profita vrate pravim vlasnicima te glazbe, kulturnoj/znanstvenoj udruzi Solomonskog Otočja koja doista brine o očuvanju umjetničke baštine" (Zemp 1996:49). Očekivano, zahtjev je ostao neispunjen. Zasad ne postoje međunarodni instrumenti koji bi prisilili tu dvojicu glazbenika da svoj profit podijele s "pravim vlasnicima te glazbe", kako ih razumije i određuje Zemp. Autorska prava još uvijek "isključuju sve tvorevine koje se ne mogu smatrati originalnima/novima i čije se ishodište ne može pripisati konkretnoj osobi ili tvrtki" (Hafstein

2004b:301), kao što je to primjer s tradicijskim znanjem i umjetničkim izričajima koji, posljedično, pripadaju javnoj domeni, što znači da se mogu slobodno koristiti bez pravnih ograničenja; istodobno, "sve veći dio kolektivnih imaginarija, tradicijskih znanja i tehnologija, koje su prethodno bile općim dobrom, putem režima intelektualnog vlasništva biva privatizirano" (Hafstein 2004b:301). U našem domaćem kontekstu dobar je primjer tomu polje koreografiranog, reproduktivnog folklora: autorska prava u pravnom smislu pripadaju isključivo koreografima i obrađivačima glazbe, dok prakticirajuće zajednice (zajednice od kojih potječu tradicije o kojima je riječ), zaoštreno govoreći, postoje kako bi ih se slavilo u prigodnim govorima i kako bi priskrbile sirovu građu za umjetnička preoblikovanja. Dakako, područje glazbe nije usamljenim poljem takvih poduhvata; brojni se primjeri odnose na iskorištavanja u modnoj i farmaceutskoj industriji (usp. Brown 1998).

Ono što, međutim, ipak jest dosegnuto u određenoj mjeri je prepoznavanje i promicanje tradicijskog znanja i izričaja u etičkom smislu; konvencija je među predvodnicima takvih nastojanja. A budući da u idealu pravednosti etički i pravni aspekti ne bi trebali biti odijeljeni, mogućnost njihova stapanja u nekakvoj neodređenoj budućnosti mogla bi biti među razlozima zašto se neke od najrazvijenijih zemalja nisu pridružile UNESCO-ovu programu. Možda, kako se govorka u kuloarima, postoji bojazan da bi etičko očuvanje moglo odvesti pravnoj zaštiti, te ugroziti njihovu industriju. S druge strane, među onima koji se jesu pridružili programu, diskurs očuvanja u etičkom smislu ponekad aludira na pravnu zaštitu. Tako je, primjerice, komentirajući upis moreške u registar zaštićenih kulturnih dobara Republike Hrvatske, hrvatski ministar kulture Božo Biškupić naglasio da "tko god drugi [osim Korčulana] pleše morešku, to ne može biti autentična moreška" i da rješenje o registraciji "ne brani nikome da pleše morešku, ali rješenje govori da je jedina originalna moreška ona s Korčule" (prema Derk 2007).

Ovdje je naglasak na tomu da je, sve od bolivijske inicijative, UNESCO-ov program složena cjelina sastavljena od političkih, etičkih, pravnih, ekonomskih i znanstvenih aspekata, pri čemu su dobre namjere prepletene sa, moglo bi se reći, svojim sjenkama. U primjeru Bolivije, nastojanje usuprot kolonijalnom iskorištavanju udruženo je s nastojanjem

k državnom vlasništvu i kontroli nad nematerijalnom baštinom – štoviše, kontroli države koja je u to doba bila vojnom diktaturom. Slijedom antropološke i folklorističke teorije, kao i slijedom konvencije (premda manje jednoznačno u primjeru konvencije), tradicijske kulture ne pripadaju državama nego zajednicama (što je pitanje kojem ću se vratiti poslije). Unatoč tomu, međutim, u zemljama u kojima postoji pravna zaštita folklora, autorska i druga prava intelektualnog vlasništva su često pripisana državi, perpetuirajući na taj način hegemonijsku spiralu. Drugim riječima, na nacionalnoj razini ona zrcale asimetriju između korporativnih (često multinacionalnih) vlasnika autorskih prava i obespravljenih lokalnih, starosjedilačkih i/ili siromašnih opskrbljivača ishodišnom građom.

Neki znanstvenici zagovaraju korjenitu redefiniciju autorskog prava od koncepcije originalnosti prema društvenoj koncepciji kreativnosti, što je sukladno teoriji inovacije koja je "odavno već odbacila bljesak kreativnog genija […] kao obrazac za tumačenje, govoreći umjesto toga o 'zajednicama stvaranja' i 'distribuiranim inovacijama' koje su u porastu i kojima mnogi daju svoj prinos" (Hafstein 2004b:306, 309-310; usp. i raspravu o zajedničkom dobru u McCann 2001). Drugi su, suprotno tomu, rješenje skloniji vidjeti u kompromisu, formuliranom primjerice kao "kreativno licencno partnerstvo među domaćim zajednicama i korporacijskim interesima", upozoravajući na opasnost "retoričke privlačnosti etno-nacionalističkog prokazivanja ili hiper-racionalističke draži novih pravnih shema" (Brown 1998:205). Treći upozoravaju da se "potrebama i očekivanjima posjednika i praktičara tradicijskih kulturnih izričaja u nekim primjerima primjerenije može pristupiti mjerama zaštite u smislu 'očuvanja' nego zaštite u smislu intelektualnog vlasništva" (Wendland 2004:101). Tomu je tako zato jer restriktivne mjere pravne zaštite (kao što je to pitanje tko, na koje načine i pod kojim uvjetima smije koristiti određenu građu) mogu zapravo pridonijeti ugasnuću tradicija, što je suprotno temeljnom cilju da se raznolikost ljudskih izričaja održi živom, kao i zato jer teško da se može očekivati od tih mjera da budu istodobno i kulturno osjetljive i univerzalno primjenljive. U cjelini, dakle, opravdano je zaštititi zajednice od nepravedne uporabe njihovih tradicija, no jednako je opravdano i braniti javnu domenu (opće dobro) i njezin slobodan protok ideja.

Što se tiče razvoja u okviru UNESCO-a, prema Noriko Aikawa, bivšoj ravnateljici Odsjeka za nematerijalnu kulturnu baštinu UNESCO-a, važan

je korak u smjeru pravne zaštite folklora poduzet donošenjem *Preporuke o očuvanju tradicijske kulture i folklora* iz 1989. godine. Međutim, kao "mekani akt bez obvezujuće snage", koji nije uspio nadvladati opreku između "globalnog pristupa [tj. kulturnog pristupa šireg dosega] i pristupa u svezi prava intelektualnog vlasništva", on "nije pobudio veće zanimanje među državama članicama" (Aikawa 2004:140). Na konferenciji posvećenoj globalnoj procjeni *Preporuke*, koju su suorganizirali UNESCO i Smithsonian 1999. godine, bilo je zaključeno da su "prepoznavanje i poštivanje aktivnog sudjelovanja samih praktičara u produkciji, prijenosu i očuvanju njihovih vlastitih kulturnih izričaja ključni za osiguranje očuvanosti nematerijalne kulturne baštine" (Aikawa 2004:140). Istodobno, sudionici UNESCO-ova i WIPO-ova zajedničkog *Svjetskog foruma o zaštiti folklora* 1997. zaključili su "da režim autorskih prava nije adekvatan za osiguranje zaštite folklora i da je stoga nužno zacrtati novi međunarodni sporazum o zaštiti folklora *sui generis*" (Aikawa 2004:141). Tako se UNESCO posve okrenuo od pitanja prava intelektualnog vlasništva prema pitanju očuvanja izričaja zajednica "u kojih je potrebno ojačati njihovu samomotivaciju" (Aikawa 2004:140).

I materijalno i nematerijalno: poštivanje kulturne raznolikosti

Među državama članicama UNESCO-a, Japanu zasigurno pripada najviše zasluga za podupiranje i razradu ideje nematerijalne baštine od 1980-ih i tijekom 1990-ih, što je na kraju rezultiralo donošenjem konvencije 2003. godine. Važnim je iskorakom bila konferencija održana u Nari u Japanu 1994. godine, koja se – nimalo slučajno – fokusirala na pitanje autentičnosti u odnosu na materijalne i nematerijalne aspekte baštine (Munjeri 2004:14). Od 1950. godine u Japanu postoji koncepcija nacionalnog živućeg blaga koja se odnosi na skupine i pojedince koji utjelovljuju tradicijska znanja i vještine iznimne nacionalne važnosti, kao što su to majstorstvo u obrtima (npr. izrada papira, lončarstvo) i u izvedbenim umjetnostima (npr. kazalište *bunraku* i *kabuki*). Prema Barbari Kirshenblatt-Gimblett, materijalna očitovanja baštine nemaju u Japanu tako istaknuto mjesto kao u europskom kontekstu. Naglasak je na kontinuitetu znanja i vještina

stvaranja predmeta, a ne u samim predmetima (Kirshenblatt-Gimblett 2004:61). Primjerice: "Svakih dvadeset godina nanovo se grade drvena svetišta u Ise Jingu, hramu u Japanu. Postupak traje oko osam godina, a hram je nakon prve obnove 690. godine nanovo sagrađen šezdeset i jedan put. Ta tradicija poznata kao *shikinen sengu* uključuje ne samo izgradnju nego i ceremoniju te prijenos specijalističkog znanja". Stoga ovo svetište predočuje "dvije tisuće godina povijesti [povijesti očuvanja znanja i vještina], a [svojim nematerijalnim očitovanjima] nikad nije starije od dvadeset godina" (Kirshenblatt-Gimblett 2004:59).

Slijedom toga, može se ustvrditi da je ideja nematerijalne kulturne baštine sredstvom poštivanja, prepoznavanja i potpore različitih koncepcija baštine – upravo spomenute ili, primjerice, "holističke koncepcije baštine u starosjedilačkih naroda u kojoj se ne pravi razlika između prirodne, materijalne i nematerijalne baštine" (Aikawa 2004:141) ili pak koncepcije dinamičke materijalne baštine koja se očituje u uporabi "suvremenih materijala kao što su cement i limene ploče", koji se koriste u *woodoo* hramovima u Ouidahu u Beninu (Munjeri 2004:15). Od jednake je važnosti i to da je program nematerijalne kulturne baštine sredstvom uravnoteženja nesrazmjera u programu *Svjetske baštine*. Riječ je o programu međunarodno zaštićenih mjesta, utemeljenom 1972. godine, koji je daleko najuspješniji UNESCO-ov program (do listopadu 2008. potpisalo ga je stotinu osamdeset i pet država), no u kojem, s druge strane, dominiraju europske i sjevernoameričke lokacije. Prema podacima Dawsona Munjerija, "ranih 1990-ih postalo je razvidno da je ova lista [*Lista svjetske baštine*] postala uvelike nereprezentativna. Primjerice, europska kulturna baština bila je prezastupljena u odnosu na ostatak svijeta; povijesni gradovi i vjerske građevine (katedrale itd.) bili su [također] prezastupljeni; arhitektura je bila 'elitistička' (dvorci, palače itd.)", dok su žive tradicijske kulture "jako slabo figurirale u tom popisu" (Munjeri 2004:16). Tijekom 1990-ih razvilo se novo shvaćanje koje je u središte pozornosti postavilo norme i vrijednosti određenog društva. Riječ je o shvaćanju prema kojemu "fizička baština može doseći svoje pravo značenje samo ako osvjetljava vrijednosti koje je podupiru" te da se, isto tako, "nematerijalna baština mora utjeloviti u materijalnim očitovanjima" (Munjeri 2004:18). Istodobno je UNESCO započeo razvijati program nematerijalne baštine, pokrećući projekte *Živu-*

ćeg blaga 1993. i *Remek-djela usmene i nematerijalne baštine čovječanstva* 1998. godine. Godine 2001, 2003. i 2005. proglasio je ukupno devedeset remek-djela. Ona su prilično ravnomjerno raspoređena širom svijeta, uravnotežujući time nerazmjer u programu *Svjetske baštine*.

Nema sumnje da je sve to pohvalno – ideja da svi ljudi svijeta harmonično pridonose bogatstvu kulturnih raznolikosti, ideja da su sve, ma kako međusobno različite koncepcije baštine jednako vrijedne za čovječanstvo, ideja da bi ljudsko djelovanje bilo osnovicom programa, a obični ljudi i lokalne zajednice upravljali svojom ekspresivnom kulturom. No kako te velike ideje funkcioniraju u praksi?

Primjer Hrvatske i drugi primjeri: pitanje implementacije

Hrvatska je potpisnica konvencije od 2005. godine. Zasad je prva i najvažnija posljedica njezine implementacije u stvaranju nacionalnog popisa nematerijalne kulturne baštine, slično kao i u mnogim drugim zemljama te u skladu s napucima iz konvencije. Upisani su, da tako kažem, hitovi tradicijske kulture, "naše najbolje", kulturna dobra koja se već odavno i kontinuirano podupiru iz državnih, županijskih i lokalnih fondova (primjerice, *svatovci* s područja istočne Hrvatske) ili su i ekonomski održiva (primjerice, dalmatinsko klapsko pjevanje). Stoga nije jasno zašto bi ona trebala dodatne ili nove mjere očuvanja. Istodobno, činjenica da je baština u prvom redu popis prilično je udaljena od deklarativnog preusmjeravanja na prakticirajuće zajednice, žive procese i kontinuitet promjena. Ideja i praksa popisa, jednako u Hrvatskoj kao i drugdje, govore usuprot procesima.[2]

Druga je glavna posljedica u Hrvatskoj u otvaranju rasprave o značenju autoriteta i odgovornosti zajednica čije su kulturne tradicije predmetom

[2] Aikawa objašnjava da je sustav popisa prihvaćen "kao pokretačka snaga" budući da se isti sustav pokazao najboljim u programu *Svjetske baštine*, koji je, kako je već navedeno, najuspješniji UNESCO-ov program uopće (Aikawa 2004:143).

očuvanja. Prijelomna je točka u tom smislu bila sudbina hrvatskog prijedloga istarske tradicijske glazbe za UNESCO-ova remek-djela proglašena 2003. godine. Srž je prijedloga u "istarskom plurietničkom i multikulturalnom mikrokozmosu" koji je, kako je formulirano u tekstu prijedloga, "mjesto susreta i trajnog doticaja, razmjena, transformacija ali i održavanja kulture Hrvata, Talijana, Slovenaca, Istrorumunja i perojskih Crnogoraca" (Marušić prema Debeljuh 2005). Istarsku tradicijsku glazbu tvore dva osnovna sloja: starija, netemperirana glazbena tradicija, utemeljena na tzv. istarskoj ljestvici, i novija, temperirana tradicija *gunjaca*, s nizom podstilova i repertoara unutar svake od njih. Glavni je razlog za prepoznavanje obje kao jedne, istarske tradicije bio u samoidentifikaciji mnogih (premda ne svih) glazbenika iz hrvatskog dijela Istre i s istarskom ljestvicom i s tradicijom *gunjaca*. Drugim riječima, prevladala je ideja da je baština multikulturne razmjene legitimna i da je legitimna zato jer postoji zajednica koja se s njome identificira i koja je prakticira.

Međutim, reakcija UNESCO-ovih predstavnika bila je da zatraže od predlagatelja "pojašnjenje bi li se kandidatura trebala konstruirati multinacionalno" budući da je "oblik kulturnog izričaja [o kojemu je riječ] predstavljen kao dio [ne samo hrvatske nego i] talijanske, crnogorske i slovenske kulture" (prema Nikočević 2004). "Ako je tomu tako", nastavio je UNESCO, "uz kandidaturu trebaju pristati i druge relevantne zemlje. U suprotnom, prijedlog treba zastupati samo hrvatski karakter tog kulturnog izričaja" (prema Nikočević 2004). Čini se, dakle, da i sam UNESCO djeluje u pravcu precizno odrezanih nacionalnih kategorija ili barem da je mnogo bolje opremljen za djelovanje po liniji razgraničavajućih (kompartmentalizirajućih) kategorija i odijeljenih posebnosti. Drugdje sam to nazvala multikulturnim nacionalizmom (Ceribašić 2007:21-22), utvrđujući kako je on veoma zapadnjački u svom uokvirivanju i međunarodno veoma proširen. Nema načina da se izdvoji bilo hrvatski ili talijanski, crnogorski ili slovenski karakter jer je u istarskom primjeru doista riječ o "višestoljetnoj sedimentaciji i isprepletenosti", "svojevrsnom jedinstvu kulturnog različja", kako je to poetično formulirano u tekstu prijedloga. Riječ je o kompleksnoj baštini razmjene i uzajamnosti, razdruživanja i presijecanja, gdje regionalni osjećaj pripadnosti prakticirajuće zajednice prethodi no ne isključuje etničku pripadnost.

UNESCO-ov oprez prema multietničkom karakteru istarskog mikrokozmosa poslužio je kao ključna potpora hrvatskom Ministarstvu kulture da mikrokozmos posve odbaci. Jer, od samog početka Ministarstvo je bilo mnogo naklonjenije, čak se i ponašalo kao da je predmet službenog prijedloga bila samo istarska ljestvica, koju se u hrvatskoj javnosti shvaća, premda neprecizno, kao tradiciju isključivo Hrvata. Na kraju je, 2007. godine, prethodni glazbeni mikrokozmos razdijeljen – u administrativnom smislu – upisom triju, sada razgraničenih dobara u nacionalni registar: tradicije istarske ljestvice u Istri i Hrvatskom primorju, tradicije violine i *bajsa* u Istri (koja je najugroženijom sastavnicom *gunjaca*) te rovinjske *bitinade* (koja je najreprezentativnijim žanrom talijanske zajednice u Rovinju). Dakle, unatoč deklarativnom pomaku konvencije od slavljenja artefakata prema poštivanju zajednica, odluke su, naposljetku, u rukama stručnjaka i administratora. U primjeru Hrvatske, tome je sve više i više tako zahvaljujući najprije međunarodnom, a potom i nacionalnom neuspjehu prijedloga istarskog glazbenog mikrokozmosa.

U akademskom krugu sve je više analiza koje ukazuju na pregrađivanje (kompartmentalizaciju) i esencijaliziranje tradicija zaštićenih UNESCO-om. Prepoznavanje nekog dobra na međunarodnoj razini i posljedičan porast poštovanja prema njemu čini se da neumitno potiču daljnji razvoj u pravcu odijeljenih i čistih posebnosti. U pokušaju objašnjenja globalne rasprostranjenosti toga fenomena oslonila bih se na tezu Regine Bendix o "paradoksu koji je sadržan u korištenju državnog financijskog aparata, zasnovanog na hegemonijskim programima većinske kulture, za podupiranje glasova manjine" (a u programu očuvanja nematerijalne baštine riječ je, dakako, temeljno upravo o tome). Paradoks proizlazi iz shvaćanja da će "financijski aparat uvijek stvarati mehanizme prosudbe (nešto je vrijedno ili nije vrijedno potpore) koji diskriminiraju [uspostavljaju razliku] na temelju ukusa i ideologije, te time iznova i iznova na folklorno gradivo primjenjuju vrijednosne kriterije" (Bendix 1997:259). Primjerice, kako je to razložila Nino Tsitsishvilli, prepoznavanje gruzijskog višeglasja kao UNESCO-ova remek-djela čovječanstva dalo je krila čuvarima njegovih "najčišćih drevnih" značajki, te dodatno marginaliziralo nekoliko drugih važnih tradicija Gruzije, tradicija međuetničke razmjene, kao što su to *duduki*, *zurna* i *mugham*. U okviru ove rasprave, važno je zamijetiti da

UNESCO nije izvan tih procesa; upravo suprotno, on im je u središtu. U primjeru Gruzije, poslužio je kao pomoćnik gruzijskoj vladi "u njezinoj asimilacijskoj politici prema etničkim manjinama", a usto i sam "čini se da promiče dijalog među kulturama i kulturnu raznolikost među različitim državama, ali ne i među različitim zajednicama unutar iste države" (Tsitsishvilli u Helbig 2008:52). Ukratko, "identiteti su stjerani u obrasce koje su formulirale međunarodne institucije", kako je to britko ustvrdila Adriana Helbig (2008:53). I nekoliko drugih remek-djela kazuje usporedive priče o učincima međunarodnog priznanja (npr. Noyes 2006; Tauschek 2007). Sve te priče govore o discipliniranju ili esencijaliziranju tradicija na jedan ili drugi način.

Kompleksnost tradicije i zajednice

No nema razloga okrivljavati UNESCO za esencijaliziranje. Čin prepoznavanja pretpostavlja definiranje (prepoznatog dobra), a definicije teško da mogu umaknuti (barem određenoj) esencijalizaciji, tim više ako je riječ o tako složenom fenomenu kao što je to tradicija ili baština. Skicirat ću ukratko izazove koje tradicija (tj. baština u UNESCO-ovu vokabularu) postavlja pred one koji je žele sustavno zahvatiti, bilo u ime znanstvene analize bilo osnaživanja.[3]

Kako je to uvjerljivo pokazao Raymond Williams, tradicija je proces, trajni proces odabiranja (selekcioniranja), "hotimice selektivna verzija

[3] Kako je razvidno, baštinu i tradiciju ovdje tretiram sinonimno, tj. teorije tradicije primjenjujem na baštinu. To je opravdano zato jer se baština snažno oslanja na tradiciju i ne može izbjeći kompleksnosti tradicije. Ipak, ona ima i određenu dodatnu vrijednost. Naime, pojam baštine "zaziva metafore vlasništva; folklor konstruira kao izraz ili proširenje nacionalnog subjekta, veoma slično kao što je u filozofiji autorskih prava 'djelo' konstruirano kao objekt koji izražava autorski subjekt" (Hafstein 2004b:312). Pojam tradicije ne podrazumijeva takvu neizbježnost kanonizacije. No pojam baštine u UNESCO-ovu je programu, ako se zadržimo na govorenoj stvarnosti, konstruiran linijom (nekanoniziranih) kvaliteta tradicije (usp. definiciju baštine u konvenciji, citiranu na početku ovoga priloga). To također opravdava primjenu teorija tradicije na baštinu.

oblikovanja prošlosti i pred-oblikovane sadašnjosti, koja je zatim snažnim pogonom u procesu društvenog i kulturnog definiranja i identifikacije" (Williams 1977:116). Ona je dijelom društvenog života i stvar interpretacije. Ona ne opisuje kvalitetu koja bi bila prirođena određenoj praksi, već joj pridaje simboličko značenje. Drugim riječima, tradicija je relativan i relacijski pojam u tri važna smisla. Prvo, u smislu odnosa između sadašnjosti i prošlosti – prošlost postoji kroz našu interpretaciju, tj. kroz naše razumijevanje o tomu što je i kako bilo u prošlosti, što znači da je "objektivna" prošlost nedohvatljiva. Stoga, možemo se složiti s UNESCO-ovom konvencijom u kojoj se tvrdi da "zajednice neprestano iznova stvaraju" svoju baštinu. Međutim, detektiranje što je i kako bilo prije, za razliku od onoga što je i kako sada, stvar je nečije interpretacije i selekcije.

Drugo, tradicija je relativna i relacijska u smislu svoje izvedbene prirode te uloge invencije i kreativnosti. Ona nije ništa više nego potencijal (Ben-Amos 1984), maglovit kanon skupine koji je moguće realizirati (tj. oživotvoriti) samo izvedbom, a nositelji (ili stvaratelji) izvedbi su, dakako, stvarni ljudi. Iznimno je složena dinamika između konkretnih izvedbi i maglovitog kanona (tj. tradicije). Štoviše, kako su pokazali mnogi istraživači, upravo je kreativna energija koja mijenja kanon ono što je potrebno za očuvanje tradicije živom. Sukladno tomu, vraćajući se UNESCO-ovoj tvrdnji da "zajednice neprestano iznova stvaraju" svoju baštinu, treba zamijetiti da je detekcija kanona (tj. tradicije), za razliku od njegovih konkretnih realizacija u izvedbi, iznova stvar interpretacije i odabiranja.

To nas dovodi do trećeg, najvažnijeg aspekta tradicije, naime pitanja o čijim to interpretacijama i odabiru govorimo. UNESCO je jasan kada tvrdi da bi zajednice trebale imati odlučnu ulogu u definiranju svoje baštine, u odabiranju iz zamišljene prošlosti i produciranju vlastitog kanona. Nema sumnje da to i jest najhumanije rješenje. Međutim, jednako kao što su tradicije relativne i relacijske, isto vrijedi i za zajednice. Ne samo da zajednice stvaraju svoje tradicije nego su također i stvorene upravo uporabom tih tradicija, tj. izvedbama koje su magloviti prikazi maglovitih tradicija. Zajednice su simboličke, privremene, kontekstualne, fluidne, zamišljene, slično kao i tradicije (usp. Noyes 1995:466-469). Čak i u istančanim znanstvenim analizama, da ne spominjemo projekte osnaživanja kao što je to UNESCO-ov, teško je nositi se s njihovom kompleksnošću. Stoga

je posve razumljivo da UNESCO poštuje već utvrđene, konvencionalne granice među zajednicama koje su postavile (ili "prepoznale") i nacionalne administracije i etnografske discipline.

Iskoristivost baštine i njezina univerzalna poruka: promicanje međukulturnog dijaloga

Budući da je pitanje tradicije i zajednice tako osjetljivo, postavlja se pitanje koje su to prednosti UNESCO-ova programa: hoće li ljudi živjeti bolje (ili lošije) ako će njihove (kompleksne, savitljive) tradicije biti transformirane i prepoznate kao (čvrsta, razgraničena, esencijalizirana) baština? Drugim riječima, koji su mogući humanistički no realistički učinci projekta nematerijalne kulturne baštine?

Gledajući primjere iz različitih zemalja, naročito Hrvatske, čini se da je od najveće važnosti brendirati odabrane primjerke tradicijske kulture za turističku potrošnju, kako u doslovnom smislu riječi, tako i u smislu nastojanja određene zemlje da zauzme ugledno mjesto u međunarodnom kulturnom supermarketu. Kako je zamijetio Robert Albro (2005:250), nematerijalna baština je u konvenciji, između ostaloga, određena kao "zamašnjak kulturne raznolikosti", dok je u korespondentnoj *Konvenciji o zaštiti i promicanju raznolikosti kulturnih izričaja* iz 2005. godine raznolikost, između ostaloga, određena kao "zamašnjak održivog razvoja". Veza između jednog i drugog je očita. Isti autor otkriva da je "govor o pravima [u te dvije konvencije] sve teže razlikovati od rastućeg kulturnog regulacijskog režima za kulturno tržište" i da se "raznolikost shvaćena kao pitanje pristupa resursima lijepo uklapa u osnovni cilj globalnog kapitala, a to je izdvajanje 'dodane vrijednosti'" (Albro 2005). Stoga, vraćajući se domaćem prostoru, možda je upravo onako kako je hrvatski ministar ustvrdio u svezi s "lobističkom izložbom" hrvatskog čipkarstva u UNESCO-ovoj palači u Parizu, naime da je to bila "tek priprema terena za svjetsku afirmaciju hrvatske prebogate baštine koja će u turizmu budućnosti imati presudnu ulogu" (prema Derk 2007).

Mnogo toga oko baštine je, prema Barbari Kirshenblatt-Gimblett (1998), pitanje produciranja lokalnoga za globalno tržište. Da bi ga se

konzumiralo globalno, lokalno mora, da tako kažem, govoriti univerzalnim jezikom, slično kao što se mora prilagoditi univerzalnim turističkim standardima s obzirom na smještaj, transport i sl. Na tržištu popularne kulture, takve "lokalne priče s univerzalnom porukom" već su standardnim tropom, naročito u filmskoj industriji i nešto manje u glazbenoj industriji. Primjerice, filmovi Emira Kusturice opisani su u leksikonima kao bezvremene priče univerzalne ljudskosti usprkos (ili pak upravo zbog) njihovih veoma lokalnih, kulturno specifičnih zapleta i vidika. Ili, da se poslužim glazbenim primjerom, golem međunarodni komercijalni uspjeh bugarskog višeglasja u kasnim 1980-ima mnogo je dugovao, kako je to objasnila Donna Buchanan, svojemu reklamiranju "unutar diskursa ženskog misticizma, ruralizirane autentičnosti i kozmološke fantazmagorije" (Buchanan 1997:133-134); bio je dijelom "većeg marketinškog trenda koji je u stilovima nezapadne i rane glazbe vidio egzotične ili drevne izvore duhovnosti za postmodernu eru" (Buchanan 1997:152). Desetljeće poslije, bugarsko je višeglasje – potanje, *bistričke bake*: arhaično višeglasje, plesovi i obredi iz regije Šopluk – našlo svoje mjesto među UNESCO-ovim remek-djelima nematerijalne baštine. I niz drugih remek-djela kazuje – ili je reklamirano kao da kazuje – priče univerzalne ljudskosti.

Dakle, dvije su sastavnice humanističkih no realističkih mogućih učinaka UNESCO-ova programa: iskoristivost nematerijalne baštine u turizmu kao jednome od modusa koji mogu pripomoći rješavanju društvenih i ekonomskih problema (vidi Yúdice 2003) i univerzalna poruka nematerijalne baštine kao pomoć UNESCO-ovoj glavnoj misiji "da gradi mir u mislima čovjeka", kako je to bilo formulirano prigodom UNESCO-ova utemeljenja nakon Drugog svjetskog rata (usp. Hafstein 2004a:170). To su načini i mjere do kojih UNESCO-ov program potencijalno prelazi političke, etničke i nacionalne granice.

Postskriptum

Nakana je predstavljanja ovoga priloga među kolegama u Bosni i Hercegovini u tome da ponudim uvid u prednosti i nedostatke programa nematerijalne kulturne baštine. Bi li za Bosnu i Hercegovinu bilo dobro da se pridruži, bi

li bilo dobro za, recimo, sevdalinku da postane službeno potvrđenim kulturnim dobrom na međunarodnom tržištu baštine i u uzvišenom govoru o humanosti, dakako da je stvar bosanske vlade, znanstvenika i, u idealnom smislu, ljudi koji je prepoznaju kao važan no ranjiv dio svojeg identiteta. Istina, pripadnost svjetskoj baštini nije mostarski most spasila da ne bude uništen tijekom rata (on je u *Listu svjetske baštine* uključen 2005. godine, tek nakon razaranja i obnove), no ipak, možda je dobro biti pozitivan. Općenito govoreći, ne sumnjam da UNESCO želi graditi mir u mislima ljudi; a prepoznavanje, poštivanje i potpora nematerijalne baštine možda može pripomoći tom cilju, vodeći k pravednijem i humanijem svijetu.

Literatura:

Aikawa, Noriko. 2004. "An Historical Overview of the Preparation of the UNESCO International Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage". *Museum International* 56/1-2:137-149.

Albro, Robert. 2005. "Managing Culture at Diversity's Expense? Thoughts on UNESCO's Newest Cultural Policy Instrument". *Journal of Arts Management, Law and Society* 35/3:247-253.

Ben-Amos, Dan. 1984. "The Seven Strands of Tradition. Varieties in Its Meaning in American Folklore Studies". *Journal of Folklore Research* 21/2-3:97-131.

Bendix, Regina. 1997. *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Brown, Michael F. 1998. "Can Culture be Copyrighted?" *Current Anthropology* 39/2:193-206, 220-222.

Buchanan, Donna A. 1997. "Review Essay – Bulgaria's Magical Mystere Tour. Postmodernism, World Music Marketing, and Political Change in Eastern Europe". *Ethnomusicology* 41/1:131-157.

Ceribašić, Naila, ur. 2004. *Zaštita tradicijskog glazbovanja – Safeguarding Traditional Music-making / Istarski etnomuzikološki susreti – Istrska etnomuzikološka srečanja – Incontri etnomusicologici istriani 2003*. Roč: KUD Istarski željezničar.

Ceribašić, Naila. 2007. "Musical Faces of Croatian Multiculturality". *Yearbook for Traditional Music* 39:1-26.

Debeljuh, Armando. 2005. *Istra multimuzikalna… iliti ljestvica koje nema: XXXI. susreti na dragom kamenu*. Rakalj: Katedra Čakavskog sabora.

Derk, Denis. 2007. "Svjetska baština. Biškupić bi picigin upisao kao kulturno blago UNESCO-a". *Večernji list*, 2. kolovoza. http://www.vecernji.hr/newsroom/zanimljivosti/2133863/index.do.

Feld, Steven. 1988. "Notes on World Beat". *Public Culture Bulletin* 1/1:31-37.

Feld, Steven. 2000. "A Sweet Lullaby for World Music". *Public Culture* 12/1:145-171.

Hafstein, Valdimar Tr. 2004a. "The Making of Intangible Cultural Heritage. Tradition and Authenticity, Community and Humanity". Doktorska disertacija. University of California, Berkeley.

Hafstein, Valdimar Tr. 2004b. "The Politics of Origins. Collective Creation Revisited". *Journal of American Folklore* 117/465:300-315.

Helbig, Adriana, prilozi Nino Tsitsishvili i Erica Haskell. 2008. "Managing Musical Diversity within Frameworks of Western Development Aid. Views from Ukraine, Georgia, and Bosnia and Herzegovina". *Yearbook for Traditional Music* 40:46-59.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 1998. *Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage.* Berkeley, Los Angeles i London: University of California Press.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 2004. "Intangible Heritage as Metacultural Production". *Museum International* 56/1-2:52-65. = dijelom u ovom zborniku.

McCann, Anthony. 2001. "All that is not Given is Lost. Irish Traditional Music, Copyright, and Common Property". *Ethnomusicology* 45/1:89-106.

Meintjes, Louise. 1990. "Paul Simon's Graceland, South Africa, and the Mediaton of Musical Meaning". *Ethnomusicology* 34/1:37-73.

Mills, Sherylle. 1996. "Indigenous Music and the Law. An Analysis of National and International Legislation". *Yearbook for Traditional Music* 28:57-86.

Munjeri, Dawson. 2004. "Tangible and Intangible Heritage. From Difference to Convergence". *Museum International* 56/1-2:12-20.

Nikočević, Lidija. 2004. "The Intangibility of Multiculturalism". http://www.kunst.no/alias/ HJEMMESIDE/icme/icme2004/nikocevic.html.

Noyes, Dorothy. 1995. "Group". *The Journal of American Folklore* 108/430:449-478.

Noyes, Dorothy. 2006. "The Judgment of Solomon. Global Protections for Tradition and the Problem of Community Ownership". *Cultural Analysis* 5:27-56. = u ovom zborniku.

Tauschek, Marcus. 2007. "'Plus oultre'. Welterbe und kein Ende? Zum Beispiel Binche". U *Prädikat "HERITAGE". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen.* Dorothee Hemme, Markus Tauschek i Regina Bendix, ur. Berlin: LIT Verlag, 197-223.

UNESCO. 2003. *Convention for the Safeguarding of Cultural Heritage.* http://unesdoc.Unesco.org/ images/0013/001325/132540e.pdf. = usp. 2005. *Zakon o potvrđivanju Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine.* http://narodne-novine.nn.hr/clanci/medunarodni/327387.html.

Wendland, Wend. 2004. "Intangible Heritage and Intellectual Property. Challenges and Future Prospects". *Museum International* 56/1-2:97-107.

Williams, Raymond. 1977. *Marxism and Literature.* Oxford: Oxford University Press.

Yúdice, George. 2003. *The Expediency of Culture. Uses of Culture in the Global Era*. Durham i London: Duke University Press.

Zemp, Hugo. 1996. "The/An Ethnomusicologist and the Record Business". *Yearbook for Traditional Music* 28:36-56.

Naila Ceribašić radi u Institutu za etnologiju i folkloristiku u Zagrebu. Bavi se tradicijskom glazbom, problemima etnomuzikološke glazbene analize, ulogom i funkcijom glazbe u kontekstu rata i političkih promjena, procesima festivalizacije, baštinskim programima u sferi javne prakse, rodnim aspektima glazbovanja, glazbenim izričajima manjinskih zajednica te teorijskim i metodološkim pitanjima etnomuzikologije. Autorica je knjige *Hrvatsko, seljačko, starinsko i domaće: povijest i etnografija javne prakse narodne glazbe u Hrvatskoj* (2003). Tekst koji ovdje objavljujemo donosi prve domaće uvide u ideje i prijepore UNESCO-ova programa, a prvotno je na engleskom i na hrvatskom jeziku objavljen 2009. godine u zborniku *6. Međunarodni simpozij "Muzika u društvu"* (ur. Jasmina Talam).

TVRTKO ZEBEC

Etnolog u svijetu baštine: hrvatska nematerijalna kultura u dvadeset i prvom stoljeću

Hrvatska je bila sedamnaesta zemlja koja je u srpnju 2005. godine ratificirala *Konvenciju o očuvanju nematerijalne kulturne baštine*.[1] Značajna reakcija međunarodne zajednice u prepoznavanju i prihvaćanju ove konvencije tumači se kao "zrcaljenje izražene brige da se brzo reagira na prijetnje prema toj osjetljivoj baštini" (Blake 2009:45). Može se to, međutim, protumačiti i kao novi oblik romantičarskog poziva za očuvanjem tradicije poput onoga s kraja devetnaestog stoljeća uz izraženi strah za brzim izumiranjem kulturnih vrijednosti pod utjecajem industrijalizacije i urbanizacije, tada s ciljem oblikovanja nacionalnih država. Danas se prijetnje vidi u negativnim utjecajima globalizacije, a zapravo baština postaje oruđe upravljanja kapitalom, osobito onim u turizmu, koji i u kulturi traži dublju korist. Isticanje baštine usto često postaje i oruđe potvrđivanja ili korištenja političke moći na različitim razinama. Upravo uvođenje i provedba te

[1] Konvencija je izglasana 2003. godine na trideset i drugom zasjedanju Opće skupštine UNESCO-a, a stupila na snagu u travnju 2006, nakon što ju je prihvatilo trideset zemalja. U osam godina, do prosinca 2011, ratificirale su je stotinu četrdeset i dvije zemlje, zbog čega se tu konvenciju smatra jednim od uspješnijih UNESCO-ovih pravnih instrumenata. Za usporedbu, *Konvenciji o zaštiti svjetske kulturne i prirodne baštine* iz 1972. godine trebale su dvadeset i tri godine da bi je prihvatio toliki broj zemalja, a ukupno ju je do kraja 2011. potpisalo stotinu osamdeset i devet zemalja. Usp. http://portal.UNESCO.org/la/convention.asp?KO=17116&language=E.

konvencije otvaraju mnogo izraženija politička pitanja nego kad se radi o zaštiti materijalnih spomenika i kulturnih dobara, jer nematerijalna je, živa baština, dio društvenog i kulturnog života zajednica, a briga za očuvanje te baštine dio je kulturne politike koja neposredno utječe na procese koji se odigravaju u razvoju stvarnih ljudskih zajednica (Blake 2009:46). Utoliko se u provedbi konvencije postavlja mnogo više pitanja, otkriva niz paradoksalnih situacija, a kritički su osvrti vrlo oštri.

I ta je konvencija, kao i niz drugih UNESCO-ovih akcija, rezultat dugogodišnjih nastojanja različitih država članica da svoje nacionalne kulturne politike udruže u zajednički međunarodni pravni instrument koji bi zadovoljio očekivanja članica. Neke države, poput Japana i Južne Koreje, imaju već desetljećima razrađeni sustav brige o nematerijalnoj kulturi i njezinim nositeljima, druge to čine u nešto kraćem razdoblju, dok većina zemalja potpisnica taj sustav počinje razvijati tek prihvaćanjem UNESCO-ove konvencije.[2]

Nastojanja hrvatskih stručnjaka

U Hrvatskoj se interes za uvođenje nematerijalne kulture u *Zakon o zaštiti spomenika kulture* također relativno rano razvija. U okviru socijalističke Jugoslavije, na prvom balkanološkom simpoziju folklorista u Ohridu, hrvatska etnologinja, konzervatorica, Beata Gotthardi Pavlovsky, "sa stanovišta klasične konzervatorske djelatnosti", koja se dotada ostvarivala na iskustvima povjesničara likovnih umjetnosti "gotovo isključivo na tekovinama urbane kulture", a u povodu uvođenja "etnografskih spomenika u

[2] Sustav priznavanja *Živućeg ljudskog blaga* primarno se razvijao u Japanu već od 1955. kada su japanske vlasti zakonski prvi put potvrdile "nematerijalna dobra" i njihove nositelje, odnosno od 1962. godine u Republici Koreji (usp. UNESCO 2002:13-18; Hafstein 2009:109). Takav se sustav od 1980-ih primjenjuje i na Filipinima i Tajlandu, a u SAD-u se na toj osnovi razvilo nacionalno priznanje umjetnicima za njihov doprinos nacionalnom kulturnom mozaiku. Posljednjih petnaestak godina i u nekim europskim zemljama postoje programi isticanja tradicijskih obrtnika i umjetnika (Francuska, Poljska, Rumunjska, Češka) ili tradicijskih plesača umjetnika, primjerice u Mađarskoj (Felföldi i Gombos 2001).

Zakon" (Gotthardi-Pavlovsky 1969:397), raspravlja i zalaže se da se status spomenika kulture proširi te da mogućnost zaštite dobije i "nematerijalna predajna baština", dotada neobuhvaćena "bilo kojom analognom praksom društvenog interesa, apsolutno nezaštićena u svom životnom i kulturnom kontekstu" (Gotthardi-Pavlovsky 1969:399).[3] Ulogu stručnjaka pritom smatra neobično važnom zbog evidencije, stvaranja dokumentacije o građi, valorizacije i kategorizacije takvih "spomenika" te zbog brige o namjeni i nadzoru odnosno trudu da građa bude pristupačna javnosti u "situaciji u kojoj [ona] traje", "u vlastitom kontekstu". Zadatak stručnjaka vidi i u potrebi osvješćivanja nositelja kao glavnih, aktivno uključenih suradnika u očuvanju te vrijedne svakodnevne življene kulture (Gotthardi-Pavlovsky 1969:401, 402, 403-404).

Uz takva nastojanja za formalno-pravnim rješenjima koja su se postupno ostvarivala tek nakon dugoročnih nastojanja, etnolozi i folkloristi istraživački se bave glazbom, plesom i drugim oblicima narodne umjetnosti, tradicijske kulture i folklora od sredine devetnaestog stoljeća.[4] Uz akademsku istraživačku djelatnost, značajna je i tradicija primijenjenog rada stručnjaka uz smotre seljačke kulture koje se u Hrvatskoj potiču od sredine 1920-ih godina. Te su smotre javnim produkcijama u mnogome doprinijele očuvanju tradicijske kulture sela iako su ih osnivači u to vrijeme ponajprije smatrali modelom osvješćivanja puka u smislu nacionalnog i kulturnog ujedinjenja sela i grada te političkog djelovanja. U organizaciji i stručnim ekspertizama smotri od samog su početka bili angažirani glazbenici, folkloristi i etnolozi. Svojim su stručnim djelovanjem utjecali na očuvanje tradicijskih oblika kulture, stvaranje svijesti o njihovim vrijednostima, kao i na javnu praksu i prezentaciju u čemu se zrcali kulturna

[3] Sukladno tada aktualnim teorijama Gotthardi-Pavlovsky (1969:398) propituje poimanje "etnografske građe" kao isključivo seljačke, materijalne kulture, te "folklorne građe" koja obuhvaća seljačku "nematerijalnu predajnu baštinu".

[4] Prvim se etnomuzikologom pa i etnokoreologom smatra Franjo Ksaver Kuhač (1834-1911), a današnji Institut za etnologiju i folkloristiku je kao istraživačku instituciju pod nazivom Institut za narodnu umjetnost u Zagrebu 1948. godine utemeljio pravnik i etnomuzikolog, akademik Vinko Žganec. *Narodna umjetnost* je naslov časopisa Instituta koji se upravo zbog tradicije institutskih istraživanja i javne prepoznatljivosti održao do danas. Opširnije o tome vidi na www.ief.hr i www.kuhac.net.

politika, promjenljiva također ovisno o društvenim i ideološkim promjenama. Modeli i kanoni prikazivanja tradicijskih vrijednosti mijenjali su se s vremenom ovisno o aktualnoj kulturnoj politici i ideologiji, ali i o teorijskim polazištima stručnjaka koji su djelovali u popularizaciji kulture. Iskustva iz prošlosti, međutim, pokazala su da u istom razdoblju mogu postojati i razvijati se paralelni i različiti sustavi razmišljanja i javnog prikazivanja tradicija.[5] Sve to ipak nisu bili formalni, zakonski okviri koji bi se posebno bavili tradicijskom kulturom u smislu njezina očuvanja. Pa iako su postojala spomenuta nastojanja konzervatora kojima je, profilom posla, bliskije poimanje "zaštite dobara", pa i onih nematerijalnih, tek *Zakonom o zaštiti i očuvanju kulturnih dobara* iz 1999. godine nematerijalna kultura našla je i svoj pravni okvir u hrvatskoj kulturnoj politici.[6] Nematerijalna kulturna dobra navedena u tom zakonu: "jezik, dijalekti, govori i toponimika, te usmena književnost svih vrsta; folklorno stvaralaštvo u području glazbe, plesa, predaje, igara, obreda, običaja, kao i druge tradicionalne pučke vrednote; tradicijska umijeća i obrti" (Zakon 1999, čl. 9) uvelike se podudaraju s domenama nematerijalne kulturne baštine koje četiri godine kasnije određuje UNESCO-ova konvencija.

Slijedeći dužu UNESCO-ovu povijest odnosa prema baštini i sve napore koji su se razvijali od 1972. i *Konvencije o zaštiti svjetske kulturne i prirodne baštine*, *Proglašenje remek-djela usmene i nematerijalne baštine*

[5] Tradiciju smotri nacionalne hrvatske seljačke kulture od 1920-ih godina do Drugog svjetskog rata, pa i u kasnijem socijalističkom razdoblju federativne Jugoslavije, nastavila su njegovati seljačka društva (koja su ih pritom doživljavala i kao svojevrstan otpor prema vlasti koja omalovažava selo i preferira socijalističku radničku, anacionalnu i ateističku kulturu u gradovima), dok ta ista socijalistička vlast u gradovima potiče razvoj kulturnih društava i folklornih ansambala mladih i studenata koji u stiliziranom obliku prikazuju seljačke tradicije naroda i narodnosti cijele tadašnje Jugoslavije (pod parolom bratstva i jedinstva), oslanjajući se na ideološki blisku rusku školu stiliziranog folklora s jedne strane, a s druge nastavljajući urbanu tradiciju iz sredine 1930-ih kad je skupina kazališnaraca promovirala i u Zagrebu stilizirane plesove sela, uz nastupe balerina i kompozicije nacionalnih skladatelja inspirirane tradicijskom glazbom.

[6] Sporijem razvoju i sustavnijem uvođenju konzervatorskih ideja u zakonske okvire, za što je sredinom 1980-ih godina bila osigurana teorijska i praktična podloga, negativno su doprinijela gospodarska i politička previranja s kraja 1980-ih, a osobito srpska agresija, ratna zbivanja, te raspad socijalističke federacije.

čovječanstva neposredno je prethodilo *Konvenciji o očuvanju nematerijalne kulturne bašine* (usp. Aikawa-Faure 2009). Godine 2001. proglašeno je prvih devetnaest "najvrednijih remek-djela", idućih dvadeset i osam 2003, te još još njih četrdeset tri 2005. godine.[7] Hrvatska je za drugo *Proglašenje remek-djela* nominirala istarski glazbeni mikrokozmos (Nikočević 2004), a za treće *Proglašenje* čipkarstvo u Hrvatskoj (Eckhel 2006). Te nominacije nisu prošle procjene kao remek-djela čovječanstva, ali stečena iskustva u pisanju nominacija i promišljanju o registraciji baštine uvelike su koristila u daljnjim nastojanjima da se hrvatsku nematerijalnu baštinu prepozna i upiše na popise konvencije. Proglašenja remek-djela smatrala su se u UNESCO-u otpočetka samo kratkoročnim ciljem koji je poslužio u pripremi dugoročnog cilja – oblikovanju konvencije kao normativnog instrumenta za očuvanje i isticanje nematerijalne baštine. Svjesni neodrživosti pojma "remek-djela" nematerijalne baštine koja nose breme etnocentričnog sjevernjačko-zapadnjačkog procjenjivanja vrijednosti, u Tajništvu konvencije su ipak još 2005. godine smatrali da taj pojam, unatoč zastarjelosti, ne treba u potpunosti odbaciti. Ubrzo je, međutim, u proljeće 2006. konvencija stupila na snagu, pa se i to zastarjelo vrijednosno procjenjivanje, kao vertikalni pogled nametnut odozgo, "izvana", mijenja stavom da su sve lokalne zajednice nositelji baštine širom svijeta jednako vrijedne pa tako i njihova nematerijalna baština koju stoga ne treba više nazivati remek-djelima ni karakterizirati istaknutom vrijednošću (engl. *outstanding value*), nego je treba upisivati na popise baštine čovječanstva. Ukidanje pojma remek-djela terminološka je promjena kojom se deklarativno želi naglasiti da nema vrijedne i vrednije, odnosno manje ili više vrijedne baštine, nego da je sva koja se nalazi na UNESCO-ovim popisima jednako vrijedna. Međutim, već činjenica da zemlje članice prije odabira za nominaciju na UNESCO-ove popise biraju baštinu sa svoga teritorija, za koju se smatra da je u nacionalnim okvirima dovoljno vrijedna da bi je se istaknulo i na međunarodnoj razini, stvara osjećaj kompetitivnosti u nacionalnim okvirima, pa prema tome i između različitih lokalnih zajednica. Kao što stručna

[7] U tri ciklusa ukupno je proglašeno devedeset remek-djela, koja su u kasnijoj provedbi konvencije automatizmom prebačena na *Reprezentativnu listu nematerijalne kulturne baštine čovječanstva.*

tijela UNESCO-ova Odbora procjenjuju pristigle nominacije te odlučuju o ispunjenju postavljenih kriterija, čime se osobito u prvim godinama stvorila i kompeticija zemalja potpisnica konvencije koje sudjeluju više ili manje uspješno, tako se i na nacionalnoj razini odlučuje o stvaranju registara i provedbi konvencije unutar pojedine zemlje. Već na te dvije glavne razine dolazi do brojnih prijepora oko mnogih nominacija, a sudjelovanje u provedbi konvencije uvjerilo me da prijepori koji se javljaju na različitim razinama mogu biti sasvim drukčije prirode i pozadine. Razine se umnogostručuju što je više posrednika i sudionika u procesu provedbe jer se i komunikacijski kanali umnogostručuju, a svaki od njih može prouzročiti drukčije zvukove, a često i šumove i slabija razumijevanja.

Od teorije k praksi

Na poziv Hrvatskoga povjerenstva za UNESCO Ministarstvo kulture Republike Hrvatske imenovalo je 2004. godine prvo četveročlano Povjerenstvo za nematerijalnu kulturnu baštinu, a djelovanju dotadašnjeg Odjela za pokretnu baštinu, dodalo je i brigu za nematerijalnu. Povjerenstvo je otpočetka raspravljalo o kriterijima za upis u nacionalne registre uglavnom općenito raspravljajući i oblikujući kriterije na teorijskoj osnovi, bez konkretnijih rezultata u registraciji baštine. Dvije godine kasnije, s namjerom da se provedba snažnije potakne, Ministarstvo je imenovalo veće Povjerenstvo od čak dvadesetak članova, stručnjaka iz dvaju instituta (za hrvatski jezik i jezikoslovlje, te za etnologiju i folkloristiku), muzeja – nacionalnih, lokalnih ili regionalnih, te iz konzervatorskih zavoda. Rasprave u velikoj skupini stručnjaka bile su još složenije i teže. Smatralo se da je znanje o tradicijskoj kulturi dovoljno za identifikaciju i stvaranje popisa, međutim, pokazalo se da su dvojbe velike, a rasprave o načinu upisa na popise baštine preduge uz minimalne rezultate. Tek su rasprave o konkretnim primjerima različitih vrsta elemenata potaknule pitanja hoće li se istaknuti, na primjer, pojedini ples iz jednog sela ili će se obuhvatiti cijeli žanr s mogućnošću da se zabilježe brojne varijante tog plesa. Hoće li se istaknuti, primjerice, jednog znalca ili obrtnika koji vlada umijećem izrade i sviranja na primjer gajdi ili tambura, ili neke vrste tekstilnog rukotvorstva, ili će se pak registracijom

obuhvatiti više njih odjednom, ponovno sa specifičnostima svakoga od njih kad ih ima. Bilo je potrebno raspravljati i odlučivati od slučaja do slučaja jer se svaki element ili fenomen ostvaruje u jedinstvenom kontekstu i na osebujan način tako da je bez konkretnih primjera unaprijed teško ustanoviti pravila. Nakon tih početnih razmišljanja "odozgo", iz Povjerenstva na nacionalnoj razini, bilo je potrebno postići snažniju reakciju s terena, od lokalnih zajednica. Nakon njihovog odabira reprezentativne baštine vrijedne isticanja i upisa u nacionalne registre Povjerenstvo, odnosno, stručnjaci koji su u njemu angažirani trebali bi naći najbolju mogućnost da se, poštujući ideju lokalnih zajednica, stvara kulturna politika sustavnog promoviranja i popularizacije nematerijalne kulture na nacionalnoj razini te odabir baštine za upis na međunarodne UNESCO-ove popise. Nakon relativno sporog početnog upisa, popis hrvatske nematerijalne baštine danas broji nešto više od stotinu kulturnih dobara.[8]

Razvijanje konvencije u UNESCO-ovim okvirima odigravalo se slično – od teorijske razine prema praktičnoj. Na rad u skupini stručnjaka s različitih kontinenata koji se bave istraživanjem izvedbenih umjetnosti (glazbe, plesa, drame, obreda i slično) pozvan sam 2005. godine u Tajništvo konvencije.[9] Namjera Tajništva bila je da se kao rezultat te diskusije pripremi priručnik s praktičnim uputama za javne službenike, nevladine organizacije, istraživače i praktičare, odnosno lokalne zajednice, o tomu što sve čini nematerijalnu kulturnu baštinu, na koje se sve domene dijeli, te kako uspješno provoditi konvenciju. Rasprave i promišljanja o tim pitanjima s različitih gledišta bile su vrlo korisne te vrijedno i zanimljivo iskustvo. Svatko je od nas imao drukčije spoznaje iz profesionalnog djelovanja pa su tako okupljene, na jednom mjestu, mogle biti korisna polazišta za sve

[8] Usp. http://www.min-kulture.hr/default.aspx?id=3650.

[9] Voditelj Tajništva tada je bio Rieks Smeets, a na sastanak su pozvani etnomuzikolozi Patricia Opondo (JAR), Poon Yeh Tsao (Hong Kong), Stephen Wild (Australija), Laurent Aubert (Švicarska), i ja kao etnokoreolog iz Hrvatske – svi članovi ICTM-a (Međunarodnog vijeća za tradicijsku glazbu). Ta svjetska udruga za studij, praksu i dokumentiranje glazbe, plesa i ostalih izvedbenih umjetnosti, nevladina je organizacija s formalnim savjetodavnim odnosom s UNESCO-om, kako je navedeno na istaknutim mjestima njezina časopisa *Yearbook for Traditional Music* i internetskoj stranici http://www.ictmusic.org/.

koji se bave provedbom konvencije. Nažalost, baš zbog velikog zaleta u provedbi i mnoštva drugih, prioritetnih zadataka, djelatnici Tajništva nisu nikad imali dovoljno vremena da taj priručnik i objave.

Razlike između reprezentativnog popisa, odnosno *Reprezentativne liste nematerijalne kulturne baštine čovječanstva* i *Liste nematerijalne kulturne baštine kojoj je potrebna hitna zaštita*, bile su glavna tema većeg međunarodnog sastanka UNESCO-ovih stručnjaka koji se 2007. godine održao u New Delhiju. Već na početku bio sam zatečen polazištem Tajništva konvencije, inicijatora sastanka: "Raspravljajte kao da živimo u idealnom svijetu!". Puna tri dana raspravljalo se ponajviše na teorijskoj razini o reprezentativnosti nematerijalne baštine i eventualnim potrebama da se neki element nematerijalne baštine istakne na popis za hitnu zaštitu.[10] Moraju li nominacije baštine koja se upisuje na prvi popis biti reprezentativne i znači li to da je samim time i popis tako odabrane i istaknute svjetske baštine reprezentativan? Što znači biti reprezentativan, za koga? Naravno, nametnulo se i mnogo važnije pitanje: tko odlučuje o reprezentativnosti? Je li to UNESCO kao međunarodna organizacija, države članice i potpisnice konvencije, lokalne zajednice kojima je ova konvencija zapravo namijenjena ili stručnjaci koji su na različite načine angažirani na svim razinama? Za razliku od *Proglašenja remek-djela usmene i nematerijalne baštine čovječanstva* koje se već tada smatralo zastarjelim načinom odabira proizašlim iz prethodnih iskustava UNESCO-ovih registracija spomeničke (materijalne) i prirodne baštine, ova se konvencija pripremala upravo zbog isticanja lokalnih zajednica (engl. *grass-roots level*) i njihova živog nasljeđa. Utoliko se očekuje da baš lokalne zajednice i donose odluke o reprezentativnosti neke baštine, odnosno o potrebi njezine hitne zaštite. Međutim, očekivanje da lokalne zajednice budu presudan faktor u odlučivanju o reprezentativnosti na UNESCO-ovoj razini deklarativno je utoliko što nijedna lokalna zajednica ne može predložiti nominaciju bez suglas-

[10] Uz reprezentativan popis i popis baštine kojoj je potrebna hitna zaštita kao dva osnovna popisa konvencije, postoji i popis najboljih praksi očuvanja. Usto se u okviru konvencije nominira i na četvrti popis, za programe i projekte za koje se očekuje međunarodna pomoć u iznosima većim od dvadeset i pet tisuća američkih dolara (UNESCO 2011:36).

nosti države na čijem teritoriju živi. To posebno dolazi do izražaja kod nacionalnih ili etničkih manjina koje bi se eventualno htjele kandidirati. Ako su politički interesi države drugačiji, ni najveća nastojanja lokalnih zajednica ne moraju biti prihvaćena ili prepoznata. S druge strane, radi prikazivanja demokratičnosti (osobito manjinskih prava), država može sasvim deklarativno uz prividnu minimalnu suglasnost lokalne ili etničke zajednice provoditi sasvim drukčiju, pa i diskriminirajuću politiku (usp. Mountcastle 2010). Osim o poimanju reprezentativnosti, raspravljalo se o mogućnosti da se nakon upisa na popis za hitnu zaštitu neku baštinu u određenom trenutku, ako se pokaže da više nema straha od njezine ugroženosti, prebaci na popis reprezentativne baštine. Nakon tog sastanka imao sam više pitanja nego odgovora upravo zbog toga što su se rasprave više vodile na teorijskoj razini nego na praktičnoj, što će se i dalje pokazivati kao sustavni problem.

Na UNESCO-ovim sastancima i radionicama često se spominju teorijske rasprave koje mogu biti korisne i sasvim valjane u istraživačkim i akademskim krugovima, ali su za operativnost i provedbu konvencije previše apstraktne (van Zanten 2004:38). To osobito dolazi do izražaja kad se raspravlja o terminologiji.

Definicije nematerijalne kulturne baštine prihvaćene su na međunarodnom sastanku stručnjaka u Rio de Janeiru 2002. godine. To je rezultiralo pojmovnikom koji su osmislili nizozemski stručnjaci i objavili iste godine (van Zanten 2002).[11] Pojmovnik je sastavljen s namjerom da se izbjegnu nerazumijevanja pojedinih pojmova koji mogu imati mnogostruka značenja. Oni koji su duže angažirani u provedbi konvencije primijetili su da se rječnik, odnosno terminologija, s vremenom mijenjaju. Upravo je to razlog

[11] Rječnik/pojmovnik i njegov razvoj važna su stavka jer, kao što lingvisti i istraživači kulturalnih studija ističu, ne može se preuzeti, prihvatiti ni razvijati terminologija iz jednog diskursa u drugomu bez ikakvih posljedica (Duda 2002:10). Poticaj za UNESCO-ov pojmovnik nematerijalne kulturne baštine (van Zanten 2002) dala je nizozemska komisija za UNESCO. Kao svoj nacionalni prilog međunarodnoj diskusiji pripremila je pojmovnik između dvaju brazilskih okupljanja (u siječnju i lipnju 2002. godine) stručnjaka iz različitih zemalja (Alžir, Brazil, Meksiko, Francuska, Gana, Indija, Slovačka, Tajland, Ujedinjeno kraljevstvo i Vanuatu).

zašto spomenuti pojmovnik nije uključen u tekst same konvencije, pa niti kao njezin dodatak – smatra ga se, naime, radom u nastanku (van Zanten 2004:36).[12] Raspravljajući o terminologiji prema UNESCO-ovoj *Preporuci o očuvanju tradicijske kulture i folklora* iz 1989. godine, neki stručnjaci već tada su upozorili na problematičnost pojmova *tradicijska kultura* i *folklor*, ali još više na to da su namjere očuvanja bile previše orijentirane na stručnjake, a premalo na izvođače-nositelje, uz previše usredotočenosti na predmet, a nedovoljno na procese koji se u zajednici odigravaju (usp. van Zanten 2004:37).[13] Termini *tradicijske kulture* i *folklora* odbačeni su u okvirima tumačenja konvencije "kao rezultat ranijeg sustava kolonijalne misli i dominacije" (van Zanten 2004:38).[14] U UNESCO-u ističu da je

[12] Spomenuti je pojmovnik (van Zanten 2002) uredio nizozemski istraživač Wim van Zanten, etnomuzikolog i član Izvršnog odbora ICTM-a, koji kao predstavnik te međunarodne nevladine udruge često sudjeluje u radu UNESCO-ovih ekspertnih skupina iako Nizozemska do danas nije zemlja potpisnica konvencije. UNESCO se rado koristi uslugama nezavisnih eksperata i to se cijeni više nego angažman stručnjaka koji su imenovani predstavnici zemalja članica. Implicira se, naime, u UNESCO-u, da stručnjaci koji su predloženi u ime neke zemlje članice istodobno zastupaju interese te države, čime se njihove usluge smatraju "manje objektivnima" i vjerodostojnima od onih koje daju nezavisni eksperti i koje prema angažmanu plaća neposredno UNESCO. Time UNESCO s jedne strane koristi besplatne usluge stručnjaka (jer se to smatra korisnim prilogom zemalja članica), a s druge strane se dovodi u pitanje profesionalna etika stručnjaka koji su predstavnici tih zemalja. To je i osnovni razlog zašto se na posljednjem zasjedanju Odbora konvencije (Bali, Indonezija, studeni 2011), stručno tijelo (*Subsidiary Body* – u kojem su stručnjaci predstavnici zemalja članica Odbora), koje procjenjuje *Reprezentativnu listu*, željelo u potpunosti zamijeniti tijelom u koje se bira nezavisne stručnjake ili predstavnike od Odbora akreditiranih nevladinih organizacija (*Consultative Body*). Zbog različitih reakcija zemalja članica do daljnjeg se odustalo od takve promjene, ponajviše zbog nedovoljnog broja akreditiranih nevladinih organizacija, posebno na području afričkog kontinenta.

[13] Spomenuta UNESCO-ova preporuka iz 1989. godine poslužila je kao važan poticaj za razvoj konvencije, ali je bila jako ograničena tada slabo postavljenim ambicijama koje od zemalja članica nisu tražile nikakve važne obveze (Blake 2009:45).

[14] U Hrvatskoj te pojmove još uvijek koristimo u stručnim krugovima, baš kao i u javnosti. O pojmu *folklor* vodile su se u nas brojne teorijske rasprave od ranih 1970-ih (Bošković-Stulli 1971), osobito nakon uvođenja pojma folklorizam, kao "druge egzistencije" folklora (prema radovima Bausingera i Hoerburgera), da bi tijekom 1980-ih u hrvatskoj stručnoj javnosti bilo prihvaćeno tumačenje o "paralelnoj egzistenciji folklora" (Povrza-

smisao konvencije brinuti se za živu tradiciju koja se razvija, a da se u nekim zemljama folklorom smatra nešto što više nije živa kultura (slično shvaćanju folklorizma u našoj teoriji iz 1970-ih) pa je to bio jedan od važnih razloga za odbacivanje tog pojma. Ova je konvencija utoliko postavila novi metajezik što se često tijekom UNESCO-ovih radionica spominje kao pozitivan utjecaj prema boljem razumijevanju među stručnjacima koji se bave nematerijalnom kulturnom baštinom. Ideja je principijelno prihvatljiva jer su i druga profesionalna iskustva pokazala da, uz spomenute pojmove *folklora* i *kulture*, postoji čitav niz drugih koji se, zahvaljujući različitim disciplinarnim istraživačkim tradicijama u različitim kulturama, različito tumače jer gotovo redovito imaju drukčiju pozadinu, značenje i tumačenja (usp. Dunin 1999:iii). Međutim, ne radi se samo o problematici terminologije, nego i filozofije te shvaćanja svijeta uopće. Zapadnjačke koncepcije o svijetu i vremenu primjerice, potpuno su različite od onih u australskih Tiwi stanovnika, pa i onda kad se raspravlja o plesnoj estetici nemoguće je zanemariti opću filozofiju lokalne zajednice o "njihovom iskustvu njihova svijeta" (usp. Grau 2003:175). Utoliko treba biti svjestan da uz sva nastojanja na ujednačavanju svijeta međunarodnim deklaracijama, konvencijama i terminologijom koja ih prati, mnoga shvaćanja njima ne mogu biti obuhvaćena.

Ako se uzme u obzir i potreba stalnog prevođenja pojmova sa službenog engleskog odnosno francuskog na jezike država članica, kratkih spojeva u razumijevanju može biti neograničeno. I u provedbi konvencije u Hrvatskoj stoga se stalno upozorava na sporne prijevode stranih pojmova. U hrvatskoj se javnosti često brkaju pojmovi *očuvanja* baštine sa *zaštitom* autorskih prava i intelektualnog vlasništva. Stručnjaci, osobito članovi Povjerenstva za nematerijalnu kulturnu baštinu pri Ministarstvu kulture, zalažu se stoga da se engleski *safeguarding* prevodi kao *očuvanje*, a ne kao *zaštita* nematerijalne baštine. Zaštita, naime, u hrvatskom jeziku ima čvršće i teže značenje od pojma očuvanja. Zaštita se osim toga tradicionalno

nović 1988). U struci neki autori i nakon skoro tri desetljeća raspravljaju o starim tezama ponovno promišljajući o razinima i načinima tumačenja folklora (Nahachewsky 2001) što također potvrđuje mogućnost različitih tumačenja terminologije u svijetu.

odnosi na spomenike materijalne kulture. Očuvanje baštine ima blaže, mekše značenje, jer očuvati neku tradiciju ne znači da ona mora ostati u potpunosti nepromijenjena. Upravo nematerijalna baština u svojoj je biti promjenljivog karaktera, s mnoštvom varijanti i različitih mogućnosti izvedbe, ovisi o trenutku, izvođaču pojedincu ili skupini. Smisao očuvanja zato je ponajviše u njezinu javnom isticanju, naravno uz nastojanje da je se ne štiti kao materijalno i nepromjenljivo dobro, nego da se pojedincu ili zajednici koja prakticira određenu vještinu, umijeće ili društvenu praksu, omogući nesmetano daljnje prenošenje, pa da se po potrebi pronađu i novi putovi za obnovu nekog zapuštenog znanja koje se smatra osobitim i vrijednim oživljavanja (usp. Zebec 2009:293-294; Ceribašić 2009:130).

Sudjelovanje lokalnih zajednica

Idući korak u provedbi konvencije bilo je sastavljanje formulara – obrasca, u kojem bi svaki element ili fenomen trebao biti određen i opisan. U okviru rada Povjerenstva i Odjela za pokretnu i nematerijalnu baštinu Ministarstva kulture sastavljen je na nacionalnoj razini formular koji je puno jednostavniji od UNESCO-ovog. UNESCO postupno mijenja i dorađuje svoje formulare sukladno primjedbama stručnjaka koji procjenjuju nominacije. Iskustva procjene, naime, upućuju na najčešće zamke, slabija razumijevanja ili ponekad preopširne opise povijesti ili tehničkih karakteristika nominiranog elementa, koji nisu toliko bitni da bi se zadovoljilo osnovne kriterije za prihvaćanje neke žive tradicije na UNESCO-ove popise. Nakon identifikacije elementa i zajednice koja ga prakticira te područja na kojem je zastupljen, potrebno je argumentirati što ga čini posebnim za zajednicu koju predstavlja, ali i kako će uvrštenjem na UNESCO-ov popis na globalnoj razini utjecati na popularizaciju nematerijalne baštine. Prate se zatim potrebne mjere očuvanja i je li lokalna zajednica na zadovoljavajući način sudjelovala u oblikovanju nominacije, budućih mjera očuvanja, kao i nacionalnog inventarnog popisa nematerijalne kulture. Za svaku se nominaciju, prema pojedinim rubrikama formulara, utvrđuje udovoljenje propisanim kriterijima.

Hrvatski formular je puno jednostavniji, no još uvijek je previše detaljan za prvi kontakt s lokalnim zajednicama. Stoga su obrazloženja za pojedine

elemente upisane u nacionalni registar dosada pisali stručnjaci koji su se pojedinim područjem više bavili u svom istraživačkom radu te dobro poznaju lokalne zajednice i s njima su u stalnom kontaktu. Utoliko se može reći da su zajednice posredno sudjelovale u pisanju nominacija, osobito stoga što je i Ministarstvo neposredno s njima kontaktiralo tijekom pisanja obrazloženja, tražeći potrebnu fotodokumentaciju ili filmsku dokumentaciju te izjave da pristaju biti sudionicima cijelog procesa. Štoviše, mnogi od njih su prethodno i sami poticali procese registracije te su samonicijativno angažirali stručnjake radi evidentiranja i dokumentiranja njihove baštine.

Detaljno razrađen formular, međutim, forsira način razmišljanja osobe koja prijavljuje, ali i osobe koja procjenjuje, ponekad kao da "silom gurate okrugli čep u četvrtastu rupu". Obrazac nameće viđenje izvana, a preporuča se da na više razina to bude kombinacija viđenja izvana (etskog) i iznutra (emskog).[15] Smatra se stoga da bi na prvoj razini nematerijalna kultura i njezini nositelji trebali biti jednostavno prikazani. Nominacija bi trebala biti otvorena, slobodna, bez posebnog formulara ili uputa o tomu kako prepoznati lokalnu ili nacionalnu razinu identiteta. Takav otvoreni pristup dozvoljava slobodu u prepoznavanju i isticanju vlastitog identiteta. Idući korak je odabir nominacija koje bi trebalo dopunjavati u drugom dijelu procesa. Utoliko je o obrascu, načinu pisanja obrazloženja, a onda i rješenjâ koja se dostavljaju lokalnim zajednicama potrebno stalno raspravljati da ne bi predstavljali "vanjsko viđenje" nego da zadovolje sve kriterije i očekivanja lokalnih zajednica. Upravo ta problematika jasno pokazuje kako se radi o međusobnom pregovaranju između lokalnih zajednica i kreatora kulturne politike na nacionalnoj razini, što je opet neposredno povezano s međunarodnim instrumentima.

Prema navedenome, može se ustanoviti da je proces dosada bio više usmjeren odozgo prema dolje, upravljan od administracije i stručnjaka koji svoja viđenja, pravila ili paradigme o reprezentativnosti često nameću lokalnim zajednicama. Naravno, i to treba promatrati kao proces u razvoju. Kao stručnjaci posredujemo u povezivanju lokalnih zajednica s vanjskim

[15] Iz osobne komunikacije s Elsie Ivancich Dunin, prof. emerita s Kalifornijskog sveučilišta u Los Angelesu.

svijetom, s administracijom na lokalnoj, nacionalnoj ili međunarodnoj razini, kao i sa širokom publikom. Utoliko su naša odgovornost, moral i etika na trajnom ispitu.

Početna provedba konvencije u prvom je zamahu i uvjetovala smjer provedbe "odozgo", međutim, dugogodišnji angažman naših stručnjaka u radu s lokalnim zajednicama, osobito s kulturnim društvima kao lokalnim nevladinim organizacijama i glavnim nositeljima kulturnog života lokalnih zajednica, pokazao se kao izvrstan ulog. Vrlo brzo, osobito po prvim upisima hrvatske nematerijalne kulture na UNESCO-ove popise, nositelji su preko svojih kulturnih društava (lokalnih nevladinih organizacija) i njihovih zajednica pozitivno reagirali, s bitno većim brojem prijedloga za upis u nacionalni registar. To nije važno samo zbog prepoznavanja i očuvanja baštine nego potvrđuje dublju političku odluku o tomu kome je dodijeljeno odlučivanje i čija se baština prepoznaje u tim procesima (usp. Blake 2009:50).

Primjer nijemog kola Dalmatinske zagore

Odabir nijemog kola Dalmatinske zagore za upis u registar nematerijalne baštine može poslužiti kao dobar primjer.[16] U Ministarstvu kulture je, kao i u hrvatskoj javnosti, poznato vrličko kolo pa je to bio primarni motiv za upis tog kola u registar kulturne baštine. Međutim, vrličko je kolo samo jedna od inačica *nijemoga kola* Dalmatinske zagore. Upravo je ta vrlička varijanta javno prepoznata još od davnih nastupa Vrličana na smotrama Seljačke sloge (kulturne, prosvjetne i dobrotvorne organizacije Hrvatske seljačke stranke) potkraj 1930-ih godina. Zbog jedinstvenosti kola i dobre organiziranosti njihovog ogranka Seljačke sloge, Vrličani su pozvani nastupiti i 1950. godine na festivalu u Opatiji koji je bio organiziran u čast održavanja Četvrtog kongresa Međunarodnog vijeća za folklornu glazbu, današnjeg ICTM-a. Vrličko je kolo kasnije bilo i osnovni obrazac

[16] Dalmatinska zagora obuhvaća nekoliko geografski, društveno i povijesno oblikovanih mikroregija: Bukovicu, zaleđe Šibenika, Trogira, Splita i Kaštela, kninsko područje, Poljica, Drnišku, Cetinsku, Imotsku i Vrgoračku krajinu (usp. Kusin 2007).

za poznatu autorsku koreografiju Zvonimira Ljevakovića, umjetničkog direktora Lada, hrvatskog profesionalnog folklornog ansambla. Ladove izvedbe pronijele su jedinstvenost tog kola u zemlji i inozemstvu i učinile ga popularnim.

Upravo je zato i iz Ministarstva izrečen poticaj da se vrličko kolo upiše na nacionalni, a onda i UNESCO-ov popis nematerijalne kulturne baštine. Zna se, međutim, iz literature i terenskih istraživanja da je *nijemo*, *mutavo*, odnosno *šuplje* kolo poznato na širem području Dalmatinske zagore, ali i mnogo šire, u drugim područjima Hrvatske pa i dalje na Balkanu. Zato je nakon prvog poticaja ipak odlučeno da treba istaknuti posebnost kola cijele Dalmatinske zagore, a ne samo vrličkoga, kao jedne njegove inačice. Naime, upravo je na tom području jedinstvenost i specifičnost nijemog kola, kola koje ne ovisi o vokalnoj ili instrumentalnoj pratnji nego isključivo o ritmu koraka, u tomu da se parovi plesača s vremena na vrijeme sastaju u zajedničko kolo, ali isto tako i puštaju uz poskakivanje parova ili trojki improvizirajući pritom u koracima i figurama da bi se izvođači međusobno isticali po kreativnosti i raznolikosti izvedbe sitnih detalja, baš u tomu što se i UNESCO-ovom konvencijom želi istaknuti kao bogatstvo ljudskog stvaralaštva. Tijekom procesa registracije trebalo se povezati sa svim lokalnim zajednicama ili barem nekima, kao predstavnicima šireg područja na kojem se taj tip kola izvodi, te dobiti njihov pristanak. Svi s kojima je Ministarstvo kontaktiralo rado su se odazvali i prihvatili ideju te poslali pisma pristanka. Na tom se, dakle, primjeru može govoriti o pristupu koji je išao i odozgo i odozdo. Nije pritom naglasak isključivo na kolu iz Vrlike koje je u javnosti već od ranije poznato nego se, prema specifičnostima izvedbe tog tipa nijemog kola, nastojalo obuhvatiti šire područje u kojem se uz lokalne posebnosti i razlike u ritmičkim obrascima izvodi nijemo kolo koje je u Dalmatinskoj zagori ipak drukčije nego na nekim drugim područjima (npr. u hrvatskoj Bilogori, Lici, Ravnim kotarima ili područjima susjedne Bosne i Hercegovine ili Makedonije).[17]

[17] Namjera takve nominacije nije bila isticanje jedne lokalne varijante nauštrb drugih nego upravo ukazivanje na mnoštvo manjih razlika, isticanje bogatstva u raznolikosti, da bi se potaknulo sve lokalne zajednice na širem području da tu raznolikost očuvaju i ističu njezine vrijednosti. Naime, gradsko kulturno društvo u jednom od gradova na tom po-

Budući da znamo da se nijemo kolo u različitim varijantama izvodi na mnogo širem području, idući korak njegova međukulturnog prepoznavanja i isticanja bilo bi širenje same nominacije i na druga područja. Na nacionalnoj razini bilo bi vrijedno potaknuti sve zajednice koje se ponose sličnim kolom kao vlastitom tradicijom da mu same posvete više pozornosti i brige za očuvanjem, dokumentiranjem i popularizacijom.

Naravno, znajući i za višestruke mogućnosti međukulturnog dijaloga između različitih država te zajednica i kultura gdje se takvo kolo izvodi ovakva bi se nominacija na UNESCO-ovoj razini mogla razviti u multinacionalnu.[18]

Nakon uspješnog upisa nijemog kola na UNESCO-ov popis reprezentativne baštine čovječanstva, iz razgovora s predstavnikom jedne od lokalnih zajednica shvatio sam da je uz veliku radost što je njihovo kolo prepoznato ne samo na nacionalnoj nego i na međunarodnoj razini, za svaku od lokalnih zajednica s područja Dalmatinske zagore od presudnog značenja da se upravo njihovo lokalno kolo, s lokalnim nazivom, nađe i na diplomi odnosno potvrdi o upisu na UNESCO-ov popis. Oni, naime, neće biti zadovoljni ako na toj potvrdi piše samo skupni, tehnički odnosno stručni naziv kola, kako je navedeno za UNESCO-ov popis, ako se istodobno ne navede i njihov lokalni naziv – prema lokalitetu ili nekom drugom lokalnom određenju, kako je u širem tekstu te nominacije i navedeno. Upravo njihovo lokalno određenje za njih je važan dokaz poštovanja lokalnih zajednica čime će i nacionalno povjerenstvo opravdati i potvrditi njihova očekivanja (usp. Blake 2009:49).

Značaj upisa tog kola za predstavnike nositelja svjedoče i posljednje minute televizijskog priloga u središnjem Dnevniku nacionalne televizije u pretprazničkoj večeri prije Silvestrova u kojem se rekapituliraju vijesti

području već dvadeset godina njeguje stilizirani oblik kola koji teži k ujednačavanju razlika i standardizaciji figura. Kulturna društva koja djeluju u okolici gradova, kao nevladine organizacije, njeguju pak svoje lokalne inačice kola te su prava mjesta za edukaciju mladih nositelja i za poticanje osjećaja o vrijednostima poštivanja raznolikosti.

[18] Multinacionalne nominacije imaju prioritet pri upisu na UNESCO-ove popise jer se već time što udružuju više država članica smatra da na najbolji način potiču multinacionalni i multikulturni dijalog u skladu sa svim propisima o ljudskim pravima.

važne za proteklu godinu. Novinarka iz regionalnog studija ističe vijest da je upravo za Vrličane upis nijemog kola Dalmatinske zagore na UNESCO--ov popis neobično važan jer potvrđuje dobro poznatu činjenicu da se to kolo već dugo u njih prenosi s generacije na generaciju.[19] Nastojanje da se što prije po progašenju UNESCO-ova upisa pojave na javnoj televiziji u središnjem informativnom programu ujedno govori o izraženoj potrebi jedne od lokalnih zajednica da se istakne pred drugima. Utoliko su željeli iskoristiti prvu priliku da to ponovno javno pokažu te time istaknu svoju lokalnu "nadmoć", ističući "starinu" i posebnost svojeg kola. Tradicijska kultura tako i lokalnim brendiranjem kao vrijedna baština dobiva novu dimenziju. U nacionalnim okvirima stječe mogućnost koju lokalne zajednice prepoznaju kao svoju novu priliku za isticanje i potencijalni razvoj, baš kao što u međunarodnom kontekstu to ostvaruje Hrvatska kao država članica konvencije. Daljnje praćenje, dokumentiranje i analiza trebali bi ukazati na reakcije lokalnih i regionalnih zajednica te otkriti utjecaje i posljedice takvog novog brendiranja baštine. Treba pritom znati da lokalne zajednice nisu homogene, kako to često proizlazi iz UNESCO-ovih dokumenata, te da o odgovornosti stručnjaka kao posrednika između tih zajednica i administracije ovisi međusobno razumijevanje i poštivanje lokalnih zajednica, što kriva kulturna politika može lako ugroziti ili osporiti.

Baština, nositelji, posrednici i odgovornost

Da bi bolje shvatili procese u kojima se "stvara" baština (engl. *heritagisation*), procese u kojima se baštini daje smisao ili značenje, kulturni antropolozi provode istraživanja u dva smjera. Etnografskim pogledom prvo se usmjeravaju na nositelje koji stvaraju procese nastojeći shvatiti njihove potrebe, a zatim nastoje shvatiti dodane vrijednosti, tako što prate kako su

[19] U prilogu govore članovi kulturnog društva iz Vrlike koji izvode kolo (30. 12. 2011. HRT, I. program u 19.30 sati, Studio Split, urednica Sandra Križanec, novinarka Mariola Milardović Perić, sugovornici Ozren Milković, predsjednik KUD-a Milan Begović iz Vrlike, Olga Stojić, Branko Kosorčić, spominju Dunju Turudić, učiteljicu mladih). Usp. http://www.hrt.hr/index.php?id=enz&tx_ttnews%5Bcat%5D=119&cHash=d7f45f87cb.

ti procesi povezani s postojećim oblicima svakodnevnog života, odnosno, kako se uvode nove kulturne prakse koje uspješno uključuju odabrano kulturno nasljeđe u svakidašnji život (Bendix 2009:255). Ovo mišljenje Regine Bendix kao i stav da prave odgovore na "globalni režim nasljeđa" mogu dati jedino "mikro-pristupi" etnografskih ili kulturno povijesnih studija slučaja potvrđuju i hrvatska iskustva.

Nakon ostvarenja državne samostalnosti Hrvatska se kao mala zemlja morala dokazivati pred međunarodnom zajednicom. Usto se zbog posljedica rata našla u teškoj situaciji obnove – materijalne, ali još i više one duhovne i nematerijalne kulture. Materijalna dobra čovjek stvara i razara, po potrebi ih može nanovo stvoriti, obnoviti ili zanemariti pa stvarati neka nova, za njega u tom trenutku bolja, tehnološki naprednija. U kontekstu obnove, svijest o tradicijskim umijećima te emotivnim i duhovnim vrijednostima mnogim ljudima dala je snagu da, unatoč materijalnim pa i ljudskim gubicima, prežive u nadi da budućnost ipak nosi bolji i ljepši život. Utoliko je lakše Hrvatska prihvatila, ratificirala i aktivno se uključila u provedbu UNESCO-ove *Konvencije o očuvanju nematerijalne kulturne baštine*. Konvencija joj je pružila mogućnost da se istakne u trenutku kad je intenzivno tražila međunarodno prepoznavanje. Hrvatski Odjel za UNESCO i Ministarstvo kulture prepoznali su šansu i početni trenutak za uključenje u provedbu konvencije. Etnolozi, folkloristi, filolozi i kulturni antropolozi u tom su društvenom kontekstu prepoznati kao kompetentni stručnjaci koji svojim iskustvima, aktivnostima i savjetima mogu utjecati na kulturnu politiku na nacionalnoj razini, te mogu doprinijeti i u međunarodnom priznanju kulturne raznolikosti i bogatstva koje Hrvatska ima i koja se mogu dobro uložiti u aktualnom trenutku popularizacije kulturnog turizma na međunarodnom tržištu. Svijest, pa čak i strah o mogućnostima pretjerane komercijalizacije koje se stalno ističu na UNESCO-ovim stručnim zasjedanjima samo su upozorenja da se pravilnim planiranjem mjera očuvanja i popularizacije kulturnog nasljeđa ne ugrozi i održivi razvoj lokalnih zajednica i nositelja određene tradicije. Nacionalna kulturna politika utoliko mora osluškivati potrebe lokalnih zajednica i uvažavajući međunarodne pravne instrumente o poštivanju ljudskih prava pronalaziti prave putove popularizacije kulturne baštine. Važno je, stoga, da su stručnjaci angažirani u provedbi konvencije svjesni svoje odgovornosti i mogućnosti

da kritički prate ne samo procese isticanja baštine na različitim razinama, nego i procese koji se odigravaju naknadno, te da budu osobito osjetljivi na moguće posljedice isticanja neke baštine. Mnoga nerazumijevanja i krive interpretacije koje se znaju predbacivati UNESCO-ovoj politici zapravo su posljedica krive provedbe globalne politike na nacionalnim ili regionalnim razinama.

Literatura:

Aikawa-Faure, Noriko. 2009. "From the Proclamation of Masterpieces to the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage". U *Intangible Heritage*. Laurajane Smith i Natsuko Akagawa, ur. London i New York: Routledge, 13-44.

Bendix, Regina. 2009. "Heritage between Economy and Politics. An Assesment from the Perspective of Cultural Anthrolpology". U *Intangible Heritage*. Laurajane Smith i Natsuko Akagawa, ur. London i New York: Routledge, 253-269.

Blake, Janet. 2009. "UNESCO's 2003 Convention on Intangible Cultural Heritage. The Implications of Community Involvement in 'Safeguarding'". U *Intangible Heritage*. Laurajane Smith i Natsuko Akagawa, ur. London i New York: Routledge, 45-73.

Bošković-Stulli, Maja. 1971. "O folkorizmu". *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 45:165-186.

Ceribašić Naila. 2003. *Hrvatsko, seljačko, starinsko i domaće. Povijest i etnografija javne prakse narodne glazbe u Hrvatskoj.* Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.

Ceribašić, Naila. 2009. "Novi val promicanja nacionalne baštine: UNESCO-va 'Konvencija o očuvanju nematerijalne kulturne baštine' i njezina implementacija". U *6. Međunarodni simpozij "Muzika u društvu"*. Jasmina Talam, ur. Sarajevo: Muzička akademija u Sarajevu, Muzikološko društvo Federacije Bosne i Hercegovine, 122-135. = u ovom zborniku.

Kusin, Vesna, ur. 2007. *Dalmatinska zagora – nepoznata zemlja. Galerija Klovićevi dvori, Zagreb, 4. rujna – 21. listopada 2007*. Zagreb: Ministarstvo kulture RH, Galerija Klovićevi dvori.

Duda, Dean. 2002. *Kulturalni studiji. Ishodišta i problemi*. Zagreb: AGM.

Dunin Ivancich, Elsie. 1999. *Dance research. Published or Publicly Presented by members of the Study Group on Ethnochoreology*. Zagreb: International Council for Traditional Music i Institute of Ethnology and Folklore Research.

Eckhel, Nerina. 2006. "Čipkarstvo u Hrvatskoj (osvrt na prijedlog kandidature za upis na UNESCO-vu listu remek-djela usmene i nematerijalne baštine čovječanstva)". U *Festivali čipke i kulturni turizam*. Tihana Petrović Leš, ur. Lepoglava: Turistička zajednica grada Lepoglave, 115-124.

Felföldi, László i András Gombos, ur. 2001. *Living Human Treasures in Hungary. Folk Dance*. Budapest: European Folklore Institute i Institute for Musicology of the Hungarian Academy of Sciences.

Gotthardi Pavlovsky, Beata. 1969. "Folklorna građa i pitanje njezine zaštite". *Makedonski folklor* 3/4: 397-406.

Grau, Andrée. 2003. "Tiwi Dance Aesthetics". *Yearbook for Traditional Music* 35:173-178.

Hafstein, Valdimar Tr. 2009. "Intangible Heritage as a List. From Masterpieces to Representation". U *Intangible Heritage*. Laurajane Smith i Natsuko Akagawa, ur. London i New York: Routledge, 93-111.

Mountcastle, Amy. 2010. "Safeguarding Intangible Cultural Heritage and the Inevitability of Loss. A Tibetian Example". *Studia ethnologica Croatica* 22:339-359. = u ovom zborniku.

Nahachewsky, Andriy. 2001. "Once Again. On the Concept of 'Second' Existence Folk Dance". *Yearbook for Traditional Music* 33:17-28.

Nikočević, Lidija. 2004. "The Intangibility of Multiculturalism". http://icme.icom.museum/fileadmin/user_upload/pdf/2004/nikocevic.pdf.

Povrzanović, Maja. 1988. "Pokladni običaji u Turčišću danas. Paralelne egzistencije folklora". *Narodna umjetnost* 25:15-66.

UNESCO. 2002. *Guidelines for the Establishment of Living Human Treasures Systems*. Paris: UNESCO Section of Intangible Heritage, Korean National Commission for UNESCO.

UNESCO. 2003. *Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage*. http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00006. = usp. 2005. *Zakon o potvrđivanju Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine.* http://narodne-novine.nn.hr/clanci/medunarodni/327387.html.

UNESCO. 2011. *Basic Texts of the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. Paris: UNESCO.

van Zanten, Wim, ur. 2002. *Glossary Intangible Cultural Heritage / Glossaire Patrinoine Culturel Immatériel.* The Hague: Netherlands National Commission for UNESCO.

van Zanten, Wim. 2004. "Constructing New Terminology for Intangible Cultural Heritage". *Museum International* 56/1-2:36-44.

Zakon o zaštiti i očuvanju kulturnih dobara. 1999. http://narodne-novine.nn.hr/clanci/sluzbeni/271022.html.

Zebec, Tvrtko. 2009. "Nematerijalna kulturna baština i djelatnost Instituta za etnologiju i folkloristiku". U *Izazov tradicijske kulture. Svečani zbornik za Zoricu Vitez*. Naila Ceribašić i Ljiljana Marks, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 293-300.

Tvrtko Zebec radi u Institutu za etnologiju i folkloristiku u Zagrebu. Područje njegova znanstvenog interesa uključuje povijest i razvoj etnokoreologije, antropologiju strukturiranog pokreta, plesnu etnologiju i etnografiju, metodologiju istraživanja plesa u prošlom i suvremenom kontekstu te nematerijalnu kulturnu baštinu općenito, a osobito u okviru provedbe UNESCO-ove *Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* iz 2003. godine. Autor je knjige *Krčki tanci: plesnoetnološka studija / Tanac Dances on the Island of Krk: Dance Ethnology Study* (2005). Tekst koji donosimo u zborniku, a u kojemu Zebec iz sudioničke perspektive izlaže temeljne značajke procesa hrvatske implementacije UNESCO-ove *Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine*, objavljen je 2013. godine na francuskom i hrvatskom jeziku, najprije u tematskom broju časopisa *Ethnologie française*, koji su uredile Jasna Čapo i Valentina Gulin Zrnić, a zatim u prijevodnom izdanju tog časopisa, zborniku *Hrvatska svakodnevica: etnografije vremena i prostora*.

LIDIJA NIKOČEVIĆ

Kultura ili baština? Problem nematerijalnosti

Kada je prije petnaestak godina sintagma "nematerijalna kulturna baština" počela istiskivati riječ "folklor", mnogi su etnolozi to doživjeli kao pozitivan razvoj. Osobito oni koji rade u muzejima vjerojatno su je značenjski povezali s toliko bitnom kontekstualizacijom kada je riječ o muzejskoj etnografiji. Predmeti svakodnevne uporabe, kako iz prošlosti, tako i sadašnjosti, često ne govore puno ukoliko su izloženi bez uvida u njihova nematerijalna značenja. Kako su izrađeni, tko ih je izradio, koju su ulogu u društvu imali, što se i kako pomoću njih radilo – samo su neka u nizu pitanja koja upućuju na nematerijalna značenja svakog predmeta.

Ipak, riječ "baština" u navedenoj sintagmi nije bez problematičnih konotacija. Ponekad se među antropolozima može čuti uzrečica s gotovo anegdotalnim prizvukom koja glasi: "Baština počinje kada kultura prestaje". Doista, bez obzira na to što izgleda staro, baština je zapravo nešto sasvim novo. To je novi način kulturnog stvaralaštva u sadašnjosti koji ima svoje korijene u prošlosti (Kirshenblatt-Gimblett 1998:7). Radi se o metaproizvodu koji se bazira na povijesnim fragmentima. Drugim riječima, baština kao takva ne postoji – ona se stvara, oblikujući tako i svojevrstan simbolički kapital. Tako kulturno nasljeđe postaje vrijednost koja se odnosi kako na prošlost, tako i na budućnost (Bendix 2007:8-9). Američka folkloristkinja Dorothy Noyes opaža da kulturne prakse postaju fiksne te se reducira raznolikost mogućih poruka. Svaki lokalitet se predstavlja kao izuzetan (više na dekorativnoj nego na strukturalnoj razini) promovirajući rivalitet u većoj mjeri nego solidarnost među često marginalnim zajednicama. Lokalne kulture naizgled pripadaju prošlosti, a kulturne prakse koje su prepoznate kao baština postaju amblematične, ponašajući se kao

znakovi identiteta. Primarna publika kojoj se baština predstavlja nerijetko su pripadnici *out*-grupe, odnosno autsajderi (Noyes 2007:50). Uza sve to treba naglasiti da baštinu u pravilu prepoznaju i definiraju osobe koje su na određenim pozicijama moći, bilo da se radi o djelatnicima ministarstava, muzealcima ili o znanstvenicima, pa je u izvjesnoj mjeri često kritiziran odnos *top-down* upravo inherentan pojmu baštine.

Mnoge od navedenih opasnosti i zamki mogu biti umanjene započnemo li govoriti jednostavno o "nematerijalnoj kulturi". Time bi se, također, u većoj mjeri podrazumijevale transformacije te bi se umanjile mogućnosti petrificiranja fenomena na koje se naziv odnosi. Za razliku od baštinskog okvira, koji je ponajprije fokusiran na reprodukciju, više pozornosti bi se posvetilo procesima, također i onima koji nastaju upravo sada. Stoga novoosnovani Centar za nematerijalnu kulturu Istre u Pićnu (osnovan pri Etnografskom muzeju Istre u Pazinu) ne sadrži riječ *baština*, između ostalog i stoga što su se njegovi tvorci, poučeni iskustvom bavljenja nematerijalnom kulturom u okviru UNESCO-ove paradigme, susreli s nekim problemima koji su rezultati takvog pristupa. Tekst koji slijedi ilustracija je tih problema na primjeru zvončara.

UNESCO je u Parizu 2003. godine usvojio *Konvenciju o zaštiti nematerijalne kulturne baštine*, čime su kompletirane već postojeće konvencije. Glavni ravnatelj UNESCO-a je već dvije godine ranije obznanio *Proglašenje remek-djela usmene i nematerijalne baštine čovječanstva*, koje je svake dvije godine uključivalo nova kulturna dobra. Potom je 2008. godine umjesto njega formirana *Reprezentativna lista nematerijalne kulturne baštine čovječanstva* koja je uključila sva kulturna dobra već obuhvaćena *Proglašenjem*, a zatim se redovito dopunjavala svake godine. Pri Ministarstvu kulture Republike Hrvatske nekoliko se ljudi time počelo profesionalno baviti: 2004. godine osnovan je Odjel za nematerijalna kulturna dobra te Povjerenstvo za nematerijalnu kulturnu baštinu, čija sam članica od samog početka. Osobno sam isticala da bi naziv "nematerijalna kultura" bio bolji od "nematerijalna kulturna baština". Međutim, kako se dosljedno slijedila UNESCO-ova zamisao i pristup, i nazivlje je usklađeno s njegovim. Ipak je zbunjujuće bilo to što se, usprkos upotrebi riječi "baština", stalno naglašavalo da je riječ o "živim tradicijama", a ne o onim zamirućim, koje nisu predmet bavljenja unutar ovakvog pristupa. Riječ je o jednom od

paradoksa te paradigme, jer ukoliko je određeni fenomen vitalan, onda i ne treba očuvanje; ukoliko je, pak, gotovo mrtav, onda mu očuvanje neće pomoći (Kirshenblatt-Gimblett 2006:168), a nije niti od interesa za navedeni pristup (Nikočević 2003:62). Još mi je više smetala riječ "zaštita" koja se stalno provlačila u našim raspravama u Povjerenstvu, premda se u UNESCO-ovoj retorici rabi riječ *safeguarding*, odnosno očuvanje.[1] U okvirima Povjerenstva za nematerijalnu kulturnu baštinu pokušalo se isprva dogovoriti način vrednovanja i kriterije. Prijepori su ostali i nakon što je već više fenomena bilo upisano u nacionalni Registar kulturnih dobara. No, ministar kulture bio je prilično nestrpljiv i želio je da naš rad što prije rezultira konkretnim prijedlozima za UNESCO-ovu *Reprezentativnu listu*. Zvončari, kao jedan od prijedloga, bili su dijelom njegovog prvog nacrta od šesnaest kulturnih dobara, za koje smo, svaki za svoju temu (ili više njih), pripremali vizualni i tekstualni materijal.

Osobno sam se u toj situaciji osjećala prilično podvojeno. Moja pozicija etnologinje u kontekstu dugogodišnjeg rada sa zvončarima postala je znatno kompleksnija zbog toga što nisam bila samo istraživačica, nego najednom i ona koja procjenjuje i evaluira tradiciju po izvana nametnutim kriterijima. S jedne strane, teško je bilo odbiti pripremanje materijala o zvončarima za nominaciju, ne samo zato što bih ministru kulture odbila učiniti ono što je od mene očekivao, s obzirom na to da sam bila dijelom Povjerenstva, već i stoga što sam se pitala što bi (mi) zvončari rekli da sam to pokušala izbjeći nakon što su vođe zvončarskih skupina potpisali da pristaju na nominaciju. Kako bih im mogla opravdati činjenicu da imam prilične rezerve glede oportunosti njihovog uključenja na tu listu (s obzirom da sam tada već dobro poznavala okolnosti unutar kojih se odvijaju pokladne prakse u krajevima odakle su zvončari i s obzirom da sam postala podosta kritična spram UNESCO-ove koncepcije nematerijalne kulture)? Uostalom, znala sam da će materijal, ukoliko to ne učinim ja, pripremiti netko drugi tko cijeli fenomen poznaje manje od mene. Istodobno, nimalo mi se nije sviđao zamjetan pristup *top-down* i jedva prisutno sudjelovanje lokalnih zajednica u cijelom procesu.

[1] Upravo će riječ "zaštita" kasnije među zvončarima (nakon uvrštenja njihovog običaja na *Reprezentativnu listu*) proizvesti mnoge nesporazume.

Može se, dakako, postaviti pitanje što sam uopće željela postići svojim radom u Povjerenstvu. Kao istraživačicu nematerijalnih kulturnih fenomena, zanimalo me vodi li ta inicijativa fosilizaciji i alijenaciji od živućih društvenih i kulturnih izvorišta ili će pak takav pristup pojedinim dobrima potaknuti ujedno i izum tradicije. Također me zanimalo što se događa s fenomenima nematerijalne kulture kada se politiziraju zahvaljujući internacionalnim i nacionalnim vladinim programima "zaštite". Bilo je izazovno testirati i pretpostavku nizozemskog antropologa Petera J. M. Nasa ne bi li, napokon, tradicija trebala biti subjektom promjene i to kako u smjeru invencije i razvoja, tako i u smjeru propadanja i zamiranja (Nas 2002:140). Spoznala sam da doista nije lako osobi s obrazovanjem etnologa suditi o vrijednostima izoliranog kulturnog dobra s obzirom na to da su etnolozi i antropolozi upućeni ka kontekstualnim kulturnim analizama. Nadalje, dok etnolozi najčešće izbjegavaju vrijednosne sudove o kulturi, mehanizam koji kreira svjetsku baštinu upravo osmišljava univerzalne standarde za određivanje onih dobara koja ulaze na *Reprezentativnu listu* (Kirshenblatt-Gimblett 2006:185).

Nakon svega mi se čini da se, ne samo u Hrvatskoj, nego i drugdje, uvelike radi o ponosu nacionalnih vlada[2] koje, imajući veći broj kulturnih fenomena na UNESCO-ovoj *Reprezentativnoj listi*, mogu svjedočiti o bogatstvu svoje kulturne baštine, dok se u manjoj mjeri vodi računa o nositeljima tih kulturnih tradicija. Šire političke implikacije također ne moraju voditi samo u smjeru tolerantnosti i univerzalizma kada su različiti (nematerijalni) kulturni oblici u pitanju, već mogu rezultirati i separatističkim, samozadovoljnim prosudbama koje svoj partikularizam mogu temeljiti i u posebnosti svoje kulturne baštine (Eriksen 2001:136). S vremenom je također postalo jasno da se globaliziranjem fenomena nematerijalne kulture pokušava suprotstaviti toj istoj globalizaciji. Odnosno, dok se naglašava

[2] Na temu odnosa državnih institucija spram pokladnih tradicija nazvao me 2010. godine jedan od najistaknutijih Rukavačkih zvončara i požalio se da, uza sav moj trud, država i dalje nema odnos poštovanja prema pustu. Naime, njegova kći, koja se cijelu godinu veselila da će taj dan provesti u Rukavcu, upravo je na Pust imala u opatijskoj osnovnoj školi općinsko školsko natjecanje iz geografije. "Ona sad mora birati između pameti i *užance*", rekao je njezin otac.

borba protiv homogenizirajućih efekata ekonomske globalizacije, sam pojam svjetske baštine postaje moguć upravo zahvaljujući globalizaciji, u političkom i ekonomskom smislu, osobito u domeni kulturnog turizma (Kirshenblatt-Gimblett 2006:165).

Krajem rujna 2009. godine u Abu Dabiju na UNESCO-ovoj konferenciji uvršteni su zvončari iz Kastavštine na *Reprezentativnu listu nematerijalne kulturne baštine čovječanstva*, zajedno s još šest nematerijalnih kulturnih dobara iz Hrvatske. Uz običaj *buša* iz Mađarske, kao pokladnih likova sa zvonima, koji je uvršten iste godine, i karneval iz Binchea (Belgija), uvršten godinu dana ranije, to je bio treći pokladni običaj na toj listi. Kao i kod upisa u nacionalni Registar kulturnih dobara 2007. godine, to se odnosilo na sve tradicionalne grupe zvončara (Brežanske, Brgujske, Frlanske, Halubajske, Mučićeve, Munske, Rukavačke, Zvonejske, Žejanske te one iz Vlahovog Brega i Korenskog). Saznala sam tu vijest dan prije dužeg puta u inozemstvo i podijelila je s pojedincima iz općine Matulji i nekim voditeljima (*vođama*) zvončarskih skupina. Iz inozemstva sam putem interneta ipak pratila domaći lokalni tisak jer me zanimala reakcija na tu vijest. S nevjericom sam na mrežnim stranicama *Novog lista* čitala članke koji govore o tome da su samo Halubajski zvončari uvršteni na *Listu* te da je to rezultat njihovog projekta:

> Halubajski zvončari još su jednom nagrađeni za svoj rad i trud na očuvanju kulturne baštine i to na način da je njihov projekt "Godišnji pokladni ophod zvončara s područja Kastva" uvršten na UNESCO-ovu reprezentativnu listu nematerijalne kulturne baštine svijeta ustanovljenu *Konvencijom o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* u 2003. godini (Danilović Prijić 2009b).

Čudilo me i da se to kulturno dobro locira u svom naslovu u "područje Kastva" premda sam pamtila da sam stalno rabila naziv *Kastavština*. Naknadno sam se sjetila da je nominacija u Pariz upućena na engleskom jeziku i da je riječ *Kastavština* bila prevedena u *the Kastav area* te da je vjerojatno netko, prevodeći ponovno na hrvatski jezik, pretvorio to u "područje Kastva", ne poznavajući riječ *Kastavština*. Je li se to dogodilo u Ministarstvu u trenutku informiranja medija ili negdje drugdje, ostalo mi je nepoznato. I dok sam smišljala kako reagirati i kome uputiti svoju

reakciju, sljedeći sam dan na mrežnim stranicama istih novina čitala tekst pod naslovom "Koji li su to zvončari s područja Kastva?":

> Halubajci tvrde da su oni sigurno "hrvatsko nematerijalno kulturno dobro" iako još ništa službeno iz Ministarstva kulture nisu dobili, ali na papiru kojeg od prije posjeduju spominju se "nešto malo" i Rukavački, te zvončari iz Mučići. Franko Tancabel, predstavnik Rukavačkih zvončara pak tvrdi da je iz jučerašnjeg razgovora s etnologinjom Lidijom Nikočević, s kojom je i komunicirao u svezi ovog prijedloga doznao kako su "zaštićeno hrvatsko nematerijalno kulturno dobro" sve zvončarske skupine s područja Općine Matulji i Halubja […] Dragan Jelša iz Munećanskih zvončara ne zna ni tko, ni što, ali misli da bi "pod zaštitu" trebale sve zvončarske skupine, a Silvano Luksetić, predstavnik zvončara iz Bregi kaže: – Ma, čekajte, nisu samo Halubajski zvončari pod UNESCO-ovom paskom, svi smo zaštićeni. Da tomu nije tako bila bi sramota. I Brgujac Edvard Radan tvrdi kako je on shvatio da sve zvončarske skupine s područja Općine Matulji kao i Halubajski zvončari pripadaju u kategoriju zaštićenih, jer da tomu nije tako što bi oni bili pozvani na presicu Ministarstva kulture, na kojoj je jučer obznanjena odluka UNESCO-a. Slavko Slavić, dugogodišnji Mučićev zvončar tvrdi kako bi na ovu temu mogao "povedat do Bele nedeje", ali da će samo reći dvije stvari. Prva je "kako se ki riva, tako mu je", a druga "svi mi zvončari, zvončarsku bol dobijemo kad smo mići, a kad smo stari va grob ju zabijemo". Dakako da bi svi trebali imati isti tretman, zaključio je Slavić (Mrkić Modrić 2009a).

S jedne sam strane požalila što sam otputovala, vidjevši da se nesporazumi gomilaju i da sve vodi k vrhuncu nezadovoljstva i međusobnih sukoba. Istodobno, moj mobitel nije bilježio pozive novinara, zvončara ili djelatnika općine. Ja nisam znala bih li u svom, očito nužnom, obraćanju medijima prvo naglasila da doista jesu sve tada postojeće grupe s kontinuitetom postojanja dužim od nekoliko godina s područja koje poznaje zvončare uključene na listu, ili bih pokušavala objasniti upotrebu riječi *Kastavština* koja je, "izgubljena u prijevodu", zadobila pogrešan oblik "područje Kastva". Istodobno sam osjećala potrebu argumentirati uporabu naziva *Kastavšina* za kulturno područje umjesto onog administrativnog, odnosno, imena općina (koje su, zapravo, i bile spomenute u podnaslovu nominacije). Treće, željela sam naglasiti da se ne radi o zaštiti, već o uvrštenju na

listu koje podrazumijeva njegovanje, skrb i određeno priznanje. No, istog je dana, u istim novinama izašao i tekst pod nazivom: "Mi smo isključivi nositelji projekta", što je tvrdio predsjednik udruge Halubajski zvončari:

> […] projekt nosi takav naziv, premda smo isključivi nositelji tog projekta mi, odnosno Halubajski zvončari, a spominju se Rukavački i Mučićevi zvončari, kazao je Marčelja. Dodao je i kako je činjenica da su Halubajci gravitirali Kastavštini, dok je isto tako činjenica da se kroz povijest uglavnom spominjao Kastav, a ne Viškovo, općina koja nema takvu tradiciju i značenje. […] Činjenicom da smo na UNESCO--ovoj listi, kao i činjenicom da smo još krajem 2007. godine od strane Ministarstva kulture proglašeni kulturnim nematerijalnim dobrom od značenja za Hrvatsku te smo upisani i u Registar kulturnih dobara Hrvatske, smatram da smo ostvarili sve preduvjete da krenemo u zaštitu intelektualnog vlasništva što će nam omogućiti kontrolu korištenja kompletne maske Halubajskog zvončara u komercijalne ili neke druge svrhe, kazao je Marčelja (Mrkić Modrić 2009b).

Teško je bilo vjerovati da doista nitko iz Ministarstva kulture nije bio u stanju objasniti medijima o čemu se zapravo radi (kako je, naime, stajalo u jednom od desetak članaka o ovom "slučaju") i jednostavno pročitati "Rješenje", tako da ostaje nejasno je li (više) bila riječ o iznimno lošoj komunikaciji, o tendenciji medija da se kreira intrigantna situacija i/ili inzistiranju Halubajskih zvončara da su samo oni uvršteni na spomenutu listu. Istodobno, mnoge su se moje prijašnje rezerve i kritike spram ove vrste odnosa prema živim tradicijama, odnosno, "nematerijalnoj kulturnoj baštini", intenzivirale i prikazale u prilično jasnom svjetlu. S druge strane, bila sam iznenađena do koje su se mjere izražavali antagonizmi između zvončarskih grupa – koje su u ovom primjeru grupirane u dva bloka, iz zapadne i istočne Kastavštine – povodom tog vanjskog vrednovanja njihovih pokladnih praksi. No, vrhunac tih napetosti tek je slijedio. Nešto ranije nego što sam poslala redakciji riječkog *Novog lista* objašnjenje koje je, kako navodi novinarka "razriješilo sve nedoumice u svezi pitanja koji se zvončari nalaze na UNESCO-ovoj listi zaštićenih nematerijalnih kulturnih dobara svijeta" (Mrkić Modrić 2009c), pri čemu se i dalje, na moju žalost, pojavljivala riječ *zaštita*, u Kastvu se počela održavati *Bela nedeja,* trodnevni tradicijski sajam. Turistička agencija Kastavea je tom prilikom

dala napraviti majice na kojima je velikim slovima pisalo "I ja san zvončar z UNESCO-ove listi" sa znakom UNESCO-a u sredini. Smatrali su da ona ima dvojaku funkciju: Halubajskim zvončarima je pružala dodatnu potvrdu da su na navedenoj listi, a ostali su to mogli postati noseći ovu majicu. Premda su oni koji su je osmislili i prodavali izjavili da je to nasmijalo mnoge, zvončari iz područja općine Matulji, koji također uvelike posjećuju *Belu nedeju*, to su shvatili ultimativnom provokacijom, koju su pripisali Halubajskim zvončarima. "Ja bin je bil rastrgnul!" – i danas se ljuti jedan Mučićev zvončar, koji pamti da je malo nedostajalo da se grupa sastavljena od više zvončara iz različitih skupina iz zapadne Kastavštine fizički ne obračuna s Halubajskim zvončarima koji su, kao i svake godine, držali štand s pićem na *Beloj nedeji*. Bili su time iznimno razljućeni i uvrijeđeni. Drugi zvončar, par mjeseci nakon opisanih događanja, ljutito mi se obratio:

> Kega si pitala!? Ja san protiv tega da smo pod Uneskon. Ki je uopće to za nas potpisal? Sad se očekuju neki soldi[3] […] To samo deli judi, to nas je posvadilo. Kako ćeš ti nekemu ki je polupismen objasnit ča je UNESCO? Oni sad ne znaju ča očekivat, misle da će semo prit čuda judi i strah ih je tega […] Nan to niš ne rabi, to uništava stari zvončari, ki već nestaju. Bit će rata i protiv teh Halubjani […] Neka nas si puste na mire, nan to niš ne rabi. Mi bimo se rada z tega spisali. To sad više ni našo. Sad kad je zaštićeno, to je sačigovo. Globalizirano.

Nije bilo puno argumenata kojima sam mogla negirati ove sumnje i tvrdnje, jer sam i sama do neke mjere dijelila to mišljenje. Uostalom, ovaj citat djelomično odražava i zapažanja antropologa i etnologa koji su se bavili negativnim efektima i stranama UNESCO-ove kulturne politike vezane za nematerijalnu kulturnu baštinu (Kirshenblatt-Gimblett 2006; Eriksen 2001; Hafstein 2007; Bendix 2007 i 2009), a srodan je i onome što misli Jean-Aimé Rakotoarisoa, ravnatelj Sveučilišnog muzeja Antananariva s Madagaskara koji također kaže:

> Pitanje je imamo li pravo izložiti neko privatno znanje prosljeđivano iz generacije u generaciju i odrediti kriterije za organiziranje tih infor-

[3] Novac.

> macija. Daju li nam naše titule, kvalifikacije i funkcije to pravo? […] Nematerijalna kulturna baština jedan je od posljednjih bedema koji štiti naše zajednice od svih oblika agresije kojima su ih izvrgnuli njihovi vođe, katkad uz pasivno prešućivanje internacionalnih posrednika, od kojih se očekuje da im pomognu u njihovom svakodnevnom životu. Imamo li pravo lišiti ih te posljednje zaštitne barijere? (Rakotoarisoa 2004:11).

Nakon što je moje objašnjenje tiskano u novinama, strasti su se među zvončarima u općini Matulji donekle smirile, no, nakon nekoliko mjeseci, na sastanku koji su inicirali Halubajski zvonačari u Marčeljima, ponovno se načela ta tema. Bila sam pozvana da okupljenim predstavnicima većine zvončarskih grupa uključenih na UNESCO-ovu *Reprezentativnu listu nematerijalne kulturne baštine* objasnim o čemu se zapravo radi. Na više puta ponovljenu rečenicu "Ča će nas ki štitit? Ča oni z Pariza?", odgovorila sam da se ne radi o zaštiti, nego o očuvanju i njegovanju (engl. *safeguarding*) i da ih nitko neće štititi protiv njihove volje te da se vjerojatno ništa dramatičnog neće dogoditi. Naglasila sam da im taj status omogućuje da se određenim nacionalnim i internacionalnim tijelima mogu obratiti za financiranje kakve izložbe, tiskovina i knjiga, filmova ili nekih programa koje oni sami smatraju potrebnim, a koji ne moraju zadirati u uobičajeno odvijanje njihovih pusnih praksi.

Dio zvončara je od početka afirmativno gledao na tu činjenicu (poput Halubajskih, Frlanskih zvončara i pojedinaca unutar drugih grupa), a s vremenom se, čini se, kako sugeriraju riječi jednog halubajskog zvončara, taj dio povećava:

> To je jena čast. To treba znat koristit. I judi gledaju zajeno drugačje – vide da ipak neč vrediš. Da to ni ono: ti si sad neč zmislel i reš naokolo pohajat i bedastoće delat. Nemaš ti neke koristi od tega, ali mi je to jako drago. Ni ni red da iz tega zivlačiš neke koristi.

I doista, do danas (2011) nisu nahrupile skupine znatiželjnih turista niti je bilo specifičnih zahtjeva centara moći koji bi podrazumijevali neke nove postupke ili prezentacije zvončara.

Malobrojne takve prilike angažirale su Halubajske zvončare. S jedne strane, oni su većini bili prva asocijacija na zvončare u cjelini, no, s druge

strane, to se uklapalo u njihove uobičajene prakse vezane uz gostovanja i pojavljivanja izvan tradicijskog konteksta. Zapravo, u dva navrata u Spomen-domu Ivan Matetić Ronjgov u Ronjgima blizu Viškova, upriličena su primanja za predsjednika države, Stjepana Mesića, koji je tamo bio na kraju svog mandata 27. siječnja 2010. godine, a potom, nekoliko mjeseci kasnije i za ministra Božu Biškupića, koji je zvončarima donio uokvirene fotokopije povelje na kojima stoji da su uvršteni na UNESCO-ovu *Reprezentativnu listu*. Spomen-dom u Ronjgima bio je odabran vjerojatno i zato što se radi o spomen-kući Ivana Matetića Ronjgova pa se na jednom mjestu moglo obilježiti uključenje zvončara na UNESCO--ovu listu zajedno s uvrštenjem dvoglasja tijesnih intervala Istre i Hrvatskog Primorja na istu listu. U prvom slučaju, Stjepan Mesić došao je u pratnji župana Primorsko-goranske županije i niza ostalih visokih gostiju. Kako se radilo o području s kojega se muškarci pridružuju Halubajskim zvončarima, oni su bili i svojevrsni domaćini. Stoga su oni bili ti koji su se okupili kao grupa i demonstrirali hod i kolo zvončara. Ostale je skupine mogao predstavljati samo po jedan zvončar, u svojoj zvončarskoj odjeći i opremi. Ni tada nisu izostala međusobna podbadanja, premda je uglavnom svima bilo drago da su tamo bili i upoznali većini omiljenog predsjednika. Svatko mu je donio neki dar, veliku uokvirenu sliku zvončara, rezbariju na temu zvona, keramičke tanjure i bukalete s ilustracijom pojedinih zvončarskih grupa, vino – uglavnom, darove kakve si u pojedinim prilikama međusobno poklanjaju zvončari. Ministru kulture Boži Biškupiću nekoliko mjeseci kasnije također su uručeni mnogi pokloni. Svi su ostali u Ronjgima iza njegovog odlaska, čemu su se neki zvončari čudili nadajući se da će to netko iz Ministarstva kulture kasnije pokupiti.

Nakon što je ministar sa svojom pratnjom otišao, tamo su se zadržali župan i neki županijski djelatnici na domjenku, kao i zvončari. I dok sam birala hranu za bogatim stolom, dekoriranim i dijelovima zvončarske opreme, kraj mene je s predsjednikom udruge Halubajski zvončari razgovarala važna djelatnica županijskog Upravnog odjela za školstvo i društvene djelatnosti. Kada se spominjala mogućnost da Halubajski zvončari odu na gostovanje u New York, spomenuta gospođa je rekla da, kada bi doista htjeli biti super atrakcijom, obukli bi djevojke u minice i stavili im zvonca.

To bi, kako je rekla, sami Amerikanci na njihovom mjestu odavno već napravili.

S druge strane, u lokalnoj zajednici pokladne prakse skupina koje su uvrštene na UNESCO-ovu listu dobivaju novi, ozbiljni značaj i s time se više ne može šaliti. Tako je rekla članica karnevalske ženske skupine Kumpanije s Halubja:

> Nismo se maskirale u zvončare; palo nan je na pamet, ali nisu svi bili za to, pa nismo. Ne možemo se šaliti s tim; nit želimo nit smijemo, pogotovo sad kad su va UNESCO-u, sad su to neki drugačiji kriteriji, oni su sad zaštićeni.

Sasvim sigurno to umanjuje mogućnosti različitih kreativnih interpretacija; s baštinom se ne šali. Slično se dogodilo i u Bincheu u Belgiji, čija je pokladna praksa također uključena na UNESCO-ovu *Reprezentativnu listu*: dok je u samom gradu Bincheu "zamrznut" oblik te prakse, u okolnim mjestima sa sličnim tradicijama uočljiva je veća kreativnosti u interpretaciji uvriježenih obrazaca (Tauschek 2009:73).

Oblik i sadržaj pokladnih praksi zvončara pokazuje već više godina tendencije normiranja, standardiziranja i retradicionalizacije. Očito, na to nije utjecala samo ova nova situacija, već i ostali procesi – ponajprije usvajanje prepoznatljivih ujednačenih karakteristika za pojedine grupe koje služe da bi se one jasnije međusobno razlikovale. Rukavački se zvončar osvrnuo na tu činjenicu:

> Prvo su imeli četiri žukvi[4], a sada moraju bit samo tri. Kada bi neki sad stavil četiri, to bi bil veli cirkus pokle ča je donesena odluka da mora bit samo tri. Nekemu puhne: – Ne sme bit ovakova rožica – a poglejte kakove su bile rožice pred trejset let! Znali smo imet i traperice na Pust.

Uz takvu vrstu pravila, rigidnijima postaju i ona koja reguliraju tko nosi zvona za koju grupu pa je sve manje slučajeva da pojedini zvončari nose zvona za više grupa na bazi prijateljskih i širih rodbinskih odnosa. Dakako,

[4] Brnistra; u ovom kontekstu šiba u zvončarskom oglavlju.

tome su pridonijeli i statuti udruga i pravila koja su posljedica oblikovanja organizacija.

Ni problematika intelektualnog vlasništva nije otpočela uvrštenjem zvončara na UNESCO-ovu *Reprezentativnu listu*, ali je time dobila novi zamah. Već prije više godina Žejanski zvončari su glasno postavljali pitanje do koje mjere ih Munski zvončari mogu i smiju "kopirati", a takvi se razgovori uvelike vode i među drugim zvončarskim skupinama. Općenito gledajući, činjenica uključivanja zvončara na UNESCO-ovu listu najviše je utjecala na stav i držanje Halubajskih zvončara. Neke je etnologe i profesionalne djelatnike koji se bave filmom nemalo iznenadila činjenica da su im pojedini zvončari iz halubajske skupine uskratili odgovore na neka pitanja o samoj pokladnoj praksi, odvrativši da je samo predsjednik udruge zadužen za davanje informacija otkako su na UNESCO-ovoj listi. Čini se da osvještavaju svoju pojavu u smislu brenda i razmišljaju kako ga zaštititi i navesti da oni koji ga koriste i time prihoduju izdvajaju određeni postotak i za udrugu zvončara. Etnolozi i folkloristi zbunjeni su i zatečeni takvim držanjem koje je još dojučerašnje kazivače pretvorilo u kontrolore komunikacije "zaštićenom" baštinom.

Slično se događa(lo) i u Vodnjanu i Galižani, gdje lokalne talijanske zajednice doslovce ljubomorno čuvaju vlastite tradicije. Godinama nisu bili uključeni u smotre istarskog folklora, koje ih nisu prepoznavale kao reprezentativne, vjerojatno i zato što se formalno radi o folkloru nacionalne manjine (bez obzira na činjenicu da se u Vodnjanu, Galižani i drugdje govorilo raznim oblicima talijanskog i njemu prethodećih i srodnih jezika od "pamtivijeka" i na činjenicu da su Talijani u Istri postali manjina nakon Drugog svjetskog rata i velikog egzodusa). Tako su njihov tradicijski ples i pjevanje postali simboli nečeg privatnog i osobnog, gotovo pounutrenog identiteta, koji se lakše otvarao prema talijanskoj publici (u Italiji) nego u uskom i konkurentnom lokalnom krugu. Tomu je svakako pridonijela činjenica da je talijanskog stanovništva u Vodnjanu, pa i Galižani, sve manje, dok ta mjesta u novije vrijeme naseljavaju došljaci. Već odavno tradicijom reguliran konkurentni odnosa Vodnjana i obližnje Galižane rezultirao je međusobnim optužbama o "krađi" nekih folklornih elemenata ili dijelova tradicijske odjeće i nakita. Uz to, kada je mladić iz središnje Istre, koji se

bavi folklorom i nije pripadnik (lokalne) talijanske zajednice, htio naučiti korake plesa u Galižani, stariji ga je tamošnji plesač glatko odbio poučiti tome. Time se uvelike dovodi u pitanje UNESCO-ova pretpostavka da se nematerijalna kulturna baština razmjenjuje i da se njome komunicira te time pridonosi međusobnom boljem razumijevanju zajednica u kontaktu.

Iz navedenih je primjera jasno da ovakvo shvaćanje intelektualnog vlasništva ne priznaje činjenicu (toliko jasnu etnolozima) da je kopiranje stanje kulture te da zajednice u kontaktu spontano preuzimaju neke kulturne elemente iz susjedstva. Uostalom, postati dijelom neke kulture (uključivši i onu vlastitu) znači i reproducirati je. No, u režimu privatnog vlasništva kultura je definirana kao dobro, na sličan način na koji je određena zemlja tretirana kao nekretnina, te ulazi u sustav vlasničkih odnosa podrazumijevajući razmjenu vrijednosti. Tako shvaćena kutura može postati predmetom krađe, a "imitacije" trebaju biti regulirane i limitirane. "Autorstvo" se i u ovom kontekstu pojavljuje kao rezultat posesivnog individualizma u zapadnom društvu, komplementarno pojednicu koji se ostvaruje kroz vlasništvo i kreacije (Hafstein 2007:84).

Dvojbe etnologa i folklorista izazivaju i prezentacije – u jednom konkretnom slučaju "12 hrvatskih nematerijalnih dobara" – na pozornici, gdje se nematerijalna dobra predstavljaju kao izdvojene, nekonteksualizirane pojave. U najavi programa s dvanaest kulturnih dobara hrvatske nematerijalne baštine s UNESCO-ove liste na Zagrebačkom velesajmu 2012. godine unutar projekta *Materina priča: Svi zaJEDNO – HRVATSKO NAJ* na jednoj je internetskoj stranici pisalo:

> OŽIVJELA TRADICIJU: Ima li kraja dugim nogama Antee Kodžoman? Miss Hrvatske, miss universe, miss turizma, miss sporta, kraljica Hrvatske i best model Hrvatske – sveukupno 15 misica predstavilo je svih 12 hrvatskih nematerijalnih dobara s UNESCO-ovog popisa.[5]

[5] Usp. http://www.tportal.hr/lifestyle/moda/193025/Ima-li-kraja-dugim-nogama-Antee-Kodzoman.html.

Komodifikacija i globaliziranje nematerijalne kulturne baštine ovdje su evidentni i u okviru turizma s obzirom da su organizatori ove manifestaciji utvrdili da

> u Hrvatskoj ima preko 1000 kulturno-turističkih manifestacija, no većina građana i turista nema mogućnost sve ih posjetiti i doživjeti, pa je ovaj projekt zamišljen tako da objedinjava hrvatske kulturne proizvode na jednom mjestu s ciljem promidžbe kulturnog turizma u Hrvatskoj.[6]

Time je očito u kojoj mjeri lokalne tradicije postaju podlogom za moderni turizam.

Nakon navođenja niza popratnih pojava i kritičkog promišljanja UNESCO-ova koncepta očuvanja nematerijalne kulturne baštine, nameće se pitanje u kojoj je mjeri oportuno u odnosu spram te kategorije kulture izostavljati baštinski kontekst, odnosno taj konstrukt u značenjskom smislu. To mi se svakako čini korisnim premda se vrednovanje kroz UNESCO-ov okvir već nametnulo u cjelovitom odnosu prema nematerijalnoj kulturi i pitanje je kako ga je moguće "isključiti" i ignorirati.

[6] Usp. http://www.sisak.hr/clanak_/14383/lipe-na-hrvatskom-naj.

Literatura:

Bendix, Regina. 2007. "Kulturelles Erbe zwischen Wirtschaft und Politik. Ein Ausblick". U *Prädikat "HERITAGE". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen.* Dorothee Hemme, Markus Tauschek i Regina Bendix, ur. Berlin: LIT Verlag, 337-356.

Bendix, Regina. 2009. "Heritage between Economy and Politics. An Assessment from the Perspective of Cultural Anthropology". U *Intangible Heritage*. Laurajane Smith i Natsuko Akagawa, ur. London: Routledge, 253-288.

Danilović Prijić, Kristina. 2009. "Halubajski zvončari na listi UNESCO-a". *Novi list*, 1. listopada.

Eriksen, Thomas Hylland. 2001. "Between Universalism and Relativism. A Critique of the UNESCO Concepts of Culture". U *Culture and Rights. Anthropological Perspectives.* Jane K. Cowan, Marie-Bénédicte Dembour i Richard A. Wilson, ur. Cambridge: University Press, 127-148.

Hafstein, Valdimar. 2007. "Claiming Culture. Intangible Heritage Inc., Folklore©, Traditional Knowledge™". U *Prädikat "HERITAGE". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen.* Dorothee Hemme, Markus Tauschek i Regina Bendix, ur. Berlin: LIT Verlag, 75-100. = u ovom zborniku.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 1998. *Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 2006. "World Heritage and Cultural Economics". U *Museum Frictions. Public Cultures/Global Transformations.* Ivan Karp, Corinne A. Kratz, Lynn Szwaja, Tomas Ybarra-Frausto, Gustavo Buntinx, Barbara Kirshenblatt-Gimblett i Ciraj Rassool, ur. Durham: Duke University Press, 161-202. = u ovom zborniku.

Mrkić Modrić, Slavica. 2009a. "Koji li su to zvončari s područja Kastva?" *Novi list*, 2. listopada.

Mrkić Modrić, Slavica. 2009b. "Mi smo isključivi nositelji projekta". *Novi list*, 2. listopada.

Mrkić Modrić, Slavica. 2009c. "Svi zvončari halubajskog i matuljskog kraja 'pod zaštitom'". *Novi list*, 4. listopada.

Nas, Peter J. M. 2002. "Masterpieces of Oral and Intangible Culture. Reflections on the UNESCO World Heritage List". *Current Anthropology* 43/1:139-148.

Nikočević, Lidija. 2003. "Nematerijalni aspekti baštine i njihovo mjesto u muzejima. Pogled etnologa". *Informatica museologica* 34/3-4:61–69.

Noyes, Dorothy. 2007. "Voice in the Provinces. Submission, Recognition, and the Making of Heritage". U *Prädikat "HERITAGE". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen.* Dorothee Hemme, Markus Tauschek i Regina Bendix, ur. Berlin: LIT Verlag, 33-52.

Rakotoarisoa, Jean-Aimé. 2004 "Intangible Heritage. Do we Have the Right?" *ICOM News* 57/2:11.

Tauschek, Markus. 2009. "Cultural Property as Strategy. The Carnival of Binche, the Creation of Cultural Heritage and Cultural Propety". *Ethnologia Europea* 39/2:67-80. = u ovom zborniku.

UNESCO. 2003. *Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage*. http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00006. = usp. 2005. *Zakon o potvrđivanju Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine.* http://narodne-novine.nn.hr/clanci/medunarodni/327387.html.

Lidija Nikočević dugogodišnja je ravnateljica Etnografskog muzeja Istre / Museo Etnografico dell' Istria u Pazinu. Područja njezina interesa jesu, osim muzeologije i zaštite kulturne baštine, povijest etnologije, antropologija granica i politička antropologija, antropologija turizma, običaji i obredi, hrana, odnosno nematerijalna kultura. Autorica je knjige *Iz "etnološkog mraka": austrijski etnografski tekstovi o Istri s kraja 19. i početka 20. stoljeća* (2008). Autorica je i brojnih izložbi te scenarija za filmove. U članku koji donosimo u ovom zborniku, a koji je prethodno objavljen 2012. godine u časopisu *Etnološka tribina*, Lidija Nikočević kroz osvrt na procedure i reakcije na uvrštavanje zvončara iz Kastavštine na UNESCO-ovu listu *Reprezentativne nematerijalne kulturne baštine čovječanstva* upozorava na neka problematična mjesta UNESCO-ova modela očuvanja nematerijalne kulture.

IV.

REGINA BENDIX

Nasljedstva: posjed, vlasništvo i odgovornost

Kako pojedinac, skupina, nacija ili stanovništvo svijeta može naslijediti kulturne izričaje, od materijalnih spomenika, kulturnih krajobraza pa do nematerijalne kulture?[1] Što znači riječ "naslijediti" kad se poveže s formulacijom "nematerijalna kulturna baština"? Prvi, možda pomalo i naivni pokušaj odgovora na to pitanje, uočava razliku u značenju između riječi "nasljedstvo" i "baština". Zahtjevnije je uočiti veze između nasljeđivanja, glagolske imenice koja se uvijek nužno odnosi na buduće vlasništvo, i *baštine*, imenice za koju u engleskom nemamo usporednog glagola koji bi s njom bio jasno povezan.[2] UNESCO-ova konvencija iz 2003. godine koja se odnosi na očuvanje nematerijalne kulturne baštine svijeta, kao što to kažu Laurajane Smith i Natsuko Akagawa, uvodi "značajnu promjenu u međunarodnu raspravu o prirodi i vrijednosti kulturne baštine" (Smith i Akagawa 2009a:1).[3]

[1] Ovo je prerađena verzija rada koji će biti objavljen na francuskom u knjizi koju uređuje Sylvie Grenet (Ministarstvo kulture, Odjel za etnologiju, Pariz), pod radnim naslovom "La patrimoine culturel immatériel: reflexions et perspectives". (Rad je pod nazivom "Héritage et patrimoine: de leurs proximités sémantiques et de leurs implications", objavljen 2011. u zborniku *Le patrimoine culturel immatériel: enjeux d'une nouvelle catégorie* koji je uredila Chiara Bortolotto u suradnji s Annick Arnaud i Sylvie Grenet, op. ur.). Zahvaljujem Johannesu Fabianu i Stefanu Grothu na komentarima koje sam uključila u ovu verziju rada.

[2] Imenica "baština" u hrvatskom jeziku ima usporedni glagolski oblik: "baštiniti" (op. ur.).

[3] *Budimpeštanska deklaracija o svjetskoj baštini* iz 2002. koristi se obama nazivima, i riječju *heritage* ("baština") kao i riječju *inheritance* ("nasljedstvo"), http://whc.unesco.org/en/budapestdeclaration/; http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/

U posljednja četiri desetljeća sudionici rasprave o potrebi očuvanja kulture i oglavnim smjernicama tog procesa u raspravu su stalno uključivali fragmente znanstvenih promišljanja o naravi "kulture". Može se čak reći da je proširenje repertoara UNESCO-ovih kategorija svjetske baštine – sa spomenika na pamćenje i nematerijalnu kulturu – odraz sporog i gotovo nevidljivog porasta svijesti da materijalna kultura u konačnici nije ništa drugo do izraz ljudskih umnih sposobnosti. Dok se 1. članak *Konvencije o zaštiti svjetske kulturne i prirodne baštine* iz 1972. bavi materijalnošću djela, znamenitih mjesta i građevina,[4] 2. članak *Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* spominje aktere i njihovo djelovanje te fluidnost i dinamičnost inherentnu kulturnim izričajima:

> Ovu nematerijalnu kulturnu baštinu, koja se prenosi iz naraštaja u naraštaj, zajednice i skupine stalno iznova stvaraju kao odgovor na svoje okruženje, te u interakciji s prirodom i svojom poviješću, a ona im pruža osjećaj identiteta i kontinuiteta te tako promiče poštivanje kulturne raznolikosti i ljudske kreativnosti (UNESCO 2003, čl. 2, st.1).

Ovaj uvid – želimo li biti dosljedni – zahtijevao bi da se starije konvencije o baštini promijene i usklade sa shvaćanjem da je kultura uvijek fleksibilna, dok su njezini materijalni izričaji samo prolazan dokaz ljudske kreativnosti. Prihvatimo li dinamičnost ljudske kreativnosti, u konačnici bismo trebali prihvatiti i da su zajednice u stalnoj interakciji sa svojom poviješću, podrijetlom i nasljedstvom, i to na način koji je određen kulturom i kontekstom. U skladu s tim, neka bi zajednica mogla smatrati da valja uništiti ili rastaviti postojeće spomenike i znamenita mjesta i pretvoriti ih u nešto novo. No, međunarodni baštinski režimi ograničavaju i usmjeravaju kreativno djelovanje. Želja da se nešto očuva ograničava kulturno raznolike načine interakcije s prošlošću. Točnije, baštinski režimi u uskoj su vezi s procesima kulturne komodifikacije. Baštinizacija nije samo izraz povijesne

CLT/diversity/pdf/declaration_cultural_diversity_hr.pdf. U dokumentu iz 1972. godine riječ inheritance ("nasljedstvo") se ne pojavljuje.

[4] *Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage*, http://whc.unesco.org/en/conventiontext/.

ili moralne[5] vrijednosti, nego otvara i pitanja vlasništva i mogućnosti njegove prodaje.

S obzirom na složenost i dugotrajnost postupka donošenja međunarodnih konvencija i njihove ratifikacije u državama članicama, više je uzastopnih konvencija vezanih uz baštinu djelatno istodobno. To bi se samo po sebi moglo smatrati nasljedstvom, ishodom sporog procesa učenja u okviru nastojanja na povećanju osjetljivosti međunarodne zajednice. Svaka od uzastopnih konvencija i smjernica (koje se redom bave materijalnom i prirodnom baštinom, kulturnim krajolikom, riznicom pamćenja svijeta, i najzad, nematerijalnom kulturom) ima svoje pojedinačne ciljeve koji su djelomično međusobno suprotstavljeni.[6] Ipak, valja reći da nije (uvijek) tromost procesa učenja u velikim sustavima ta koja donosi nove perspektive i uvide. Nedostatna, odnosno asimetrična upućenost samo je jedan od razloga. Na to što će se sve smatrati baštinom utječe i spremnost da se uloži truda u promjenu (ili zadržavanje) postojećeg stanja te, na makro razini, politički i ekonomski suodnosi aktera koji mogu dovesti do promjena.[7]

Posljedično tome, povećanje opsega baštine s materijalnoga na djelujuće, a zatim i na mentalno, dodatno usložnjava pitanje vlasništva. Budući da su spomenici smješteni na određenoj lokaciji, s njima naizgled ima manje problema oko određivanja tko je odgovoran za njihovu zaštitu, iako valja imati na umu da odrediti vlasništvo nad kulturom može biti teže u

[5] Ovaj se rad ne bavi jednim važnim pitanjem kojem bi svakako valjalo posvetiti pažnju, a to je pitanje kako se "moralnost" definira u globalnom diskursu. Neki mislioci (koji se pozivaju na dugu filozofsku tradiciju), kao i neki globalni akteri, navještaju mogućnost jedinstvene zajedničke globalne moralnosti uz koju pristaju racionalni akteri, dok se s druge strane govori o kulturnoj relativnosti moralnosti. Usp. bilješku 19.

[6] Kod interpretacije *Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* neki manje pažnje posvećuju činjenici da je u njoj definicija kulture proširena. Budući da su u ranijim konvencijama povlašteno mjesto zauzimale države kao vlasnice bogate spomeničke baštine, nova je konvencija dopustila narodima (ponajviše onima "u razvoju") da sudjeluju u globalnom baštinizacijskom nadmetanju (usp. Meyer-Rath 2007:173–174).

[7] Istraživanja istraživačke skupine iz Göttingena koja se bavi kulturnim dobrima (http://www.uni-goettingen.de/en/ 86656.html) pri Svjetskoj organizaciji za intelektualno vlasništvo u Ženevi daju prednost drugom od dva navedena pogleda, premda se komponenta "učenja organizacija" ne smije zanemariti.

zemljama s heterogenim kulturnim grupama. I tu ima sukoba, od kojih je jedan istaknuti primjer hram Preah Vihear na granici između Kambodže i Tajlanda, koji je na listu nominiran 2008. godine.[8] Širenje pojma baštine i na nematerijalnu kulturu vodi materijalizaciji fluidne tradicije (Brown 2004:50-51), a pitanja vlasništva postaju pitanjima intelektualnog vlasništva. Kategorija "kulturnog dobra", koja prethodi UNESCO-ovu radu vezanom uz baštinu, dobiva novu moć. WIPO (Svjetska organizacija za intelektualno vlasništvo) i UNESCO čak su jedno dulje vrijeme surađivali oko pitanja vezanih uz kulturu, ali je suradnja završila 1988. godine, kada se UNESCO usredotočio na čuvanje i očuvanje, dok se WIPO bavi "pitanjima vlasništva i razmjene" te pitanjima zaštite koja iz njih proizlaze (Hafstein 2007:86).[9] U obje se organizacije, kao nova praksa koja proizlazi iz njihovih pristupa, popratno javilo i sastavljanje listi.

Međunarodne se organizacije problemima nužno moraju baviti na razmjerno apstraktnoj razini, rabeći relativno nejasnu terminologiju, jer to im omogućava napredak u pregovorima. Ovaj se rad temelji na nekim opisima koji se bave nastankom i posljedicama najnovije konvencije o baštini (npr. Hemme, Tauschek i Bendix 2007; Smith i Akagawa 2009b) te razmatra prirodu takvih intervencija iz perspektive kulturne antropologije. Posebice ću nastojati istražiti značenjske pomake pojmova kao što su nasljedstvo i vlasništvo. Kakav je utjecaj novih komponenti režima proglašavanja svjetske baštine na značenje i svakodnevne prakse nasljeđivanja, posjedovanja, a možda čak i prodaje "kulture"? Koje značenjske veze, ako ne i analogije, ti pojmovi dijele s nasljeđivanjem materijalnih i nematerijalnih stvari obitelji i rođaka, te s pitanjima vlasništva koja iz toga proizlaze? Što se dogodi kad dođe do pomaka od materijalnog i nematerijalnog nasljedstva koje

[8] Trenutno Brigitta Hauser-Schäublin (Göttingen) vodi istraživanja problema vezanih uz nominaciju i implementaciju priznavanja statusa baštine hramu Preah Vihear, kao dio većeg istraživačkog pothvata u Göttingenu koji se bavi time što čini kulturno dobro. Usp. http://www.uni-goettingen. de/en/86656.html.

[9] Wend Wendland, tajnik Međuvladinog odbora koji se bavi kulturnim dobrima pri WIPO-u u intervjuu koji je 24. listopada 2008. dao Stefanu Grothu naglasio je ovu razliku između čuvanja i zaštite.

je određeno i doživljeno kao privatno k nasljedstvu koje je dio globalnog režima baštine?[10]

Značenje je, dakako, vezano uz pojedini jezik, a misli koje ovdje predstavljam napisane su s mišlju o engleskom. U komparativnom istraživanju terminologije vezane uz baštinu, Astrid Swenson (2007) je pokušala odrediti koji su konceptualni pomaci doveli do stvaranja termina baština, odnosno *heritage*, *patrimoine* i *Kulturerbe* u engleskom, francuskom odnosno njemačkom jeziku. Tim se terminima u navedenim jezicima opisuje ono što valja očuvati, barem prema mišljenju UNESCO-a, kao i mnogih nacionalnih i regionalnih institucija i inicijativa koje se bave promicanjem, zaštitom i ostvarivanjem profita od kulturne povijesti.[11] Swenson zaključuje da su, uz neke razlike, u ovim trima jezicima konteksti u kojima se navedene riječi javljaju značenjski slični:

> Ni u kojem slučaju nije riječ o neutralnom terminu: on nužno implicira da je čuvanje moralno, a gotovo je uvijek prisutan i određeni emocionalni naboj. Istodobno, fluidnost koncepcije, njezina uloga kao "praznog označitelja" omogućuje da se u njemu vide i suprotne zamisli i suprotne pobude, mehanizmi društvene kontrole kao i igra moći koja se očituje ili skriva u terminu (Swenson 2007:72).

U skladu s tim, u ovom ću radu pokušati nadograditi neka ranija razmišljanja o odnosu i interakciji pojma baštine s jasnijim terminima i praksama u društvenom životu koji imaju daleko konkretnije posljedice u svakodnevnim životima (usp. Bendix 2000).[12] Budući da sam Europljanka i europejka, a obrazovanjem kulturna antropologinja i folkloristkinja, moji su primjeri vjerojatno europocentristički. Novonastajući baštinski režimi

[10] Naravno, postoje državni i federalni zakoni koji reguliraju nasljeđivanje privatne imovine. Unatoč tome, postoji i privatni, "običajni" senzibilitet, kao i individualna iskustva koja nisu vezana uz ovaj sveobuhvatni javni režim.

[11] Što se tiče procjene potrebe da se raspravlja o dugotrajnosti političkih nastojanja na čuvanju i zaštiti onih aspekta kulturnih praksi koji se smatraju vrijednima usp. Tschofen (2007).

[12] Nelson Graburn (2001) je ponudio dalekosežniju poredbenu studiju povezanosti rodbinskih naziva i baštine iako naslov njegova rada ne odražava u potpunosti ono čime se bavi.

nedvojbeno su "zapadni" u zamisli i primjeni, jednostavno zato što se temelje na kulturnim obrascima zapadnih režima evaluacije te – u početku – njihova primjena i održavanje ovise o administrativnom aparatu koji je stvoren u tu svrhu.[13] Čak i sam postupak izbora koji se temelji na međusobnom nadmetanju, kao i liste koje njime nastaju, odražavaju zapadnu praksu uspostavljanja skala i prioriteta.[14] Unatoč tome, pozivam čitatelje na daljnje razmišljanje i uspoređivanje, jer da bismo mogli razumjeti pojmove vlasništva, odgovornosti i generacija, u konačnici moramo uzeti u obzir kulturno raznolike ideologije shvaćanja smrti, prošlosti i kontinuiteta (tj. sustava vremena) te različita shvaćanja nasljedstva i vlasništva (tj. sustava imovine i pratećih prava).[15] U ovom ću se radu ponajprije usredotočiti na drugu skupinu pitanja, ali se njima nije moguće baviti a da se ne kaže i riječ-dvije o prvoj skupini.

[13] Jedan primjer kako kulturom određene mjere implementacije mogu utjecati na živote onih koji žive unutar nekog mjesta koje je spomenik svjetske baštine daju istraživanja Angkora u Kambodži autorice Keiko Miure (Miura 2004, 2005). Njezina etnografska istraživanja zorno prikazuju kako dolazi do uvođenja složenih, kontradiktornih, a često i neproduktivnih birokratskih zahtjeva te kako postojeće političke strukture uvode novine koje ne utjelovljuju duh UNESCO-ovih konvencija o baštini.

[14] O sastavljanju listi kao instrumentu baštinskih režima izvrsno raspravlja Hafstein (2009). Svjesna sam činjenice da je poticaj za uvođenje nematerijalne baštine kao kategorije u UNESCO-ovu nomenklaturu rezultat lobiranja Japana za uvođenjem modela očuvanja (*nacionalno živuće blago*), koji u toj zemlji ima dugačku povijest. Ipak, čini se da je način provedbe u administrativnoj praksi, gdje se unosi element natjecateljskoga u podnošenje molbe, kao i element davanja certifikata, utemeljen na zapadnjačkom obrascu certifikacije.

[15] Vezano uz konceptualne veze nasljedstva i svjetske baštine iz književne, pravne i ekonomske perspektive, važna se istraživanja provode u multidisciplinarnoj istraživačkoj skupini koju financira Fondacija VW pri berlinskom Centru za književne i kulturne studije, projekt *Generacije u zajednici nasljednika* (Zentrum für Literar-und Kulturwissenschaft, *Generationen in der Erbengemeinschaft*), http://www.erbschaftsforschung.de. Premda se projekti uglavnom bave istraživačkim pitanjima vezanim uz književnost (ali uz sudjelovanje pravnika), javlja se nekoliko relevantnih projekata koji se bave pitanjima generacije, tradicije i nasljeđivanja (usp. npr. Weigel 2006 ili Müller-Wille i Rheinberger 2007).

Nasljeđivanje u malom: privatna "baština"

Nakon smrti, osim obreda odlaska i žalovanja, nužno slijedi bavljenje onim što je pojedinac ostavio – kako u smislu dugova tako i materijalne i/ili novčane imovine. Nasljedstvo je rijetko samo dobrodošao materijalni dobitak za one koji ostaju. Usporedna studija etnografskih istraživanja pogrebnih praksi i praksi nakon pogreba u cijelom svijetu pokazala bi da postoje brojne razlike u načinima pristupanja imovini, što bi ovisilo o tome je li u danoj kulturi osobna imovina dopuštena i smatra li se vrijednom. Imovina se, primjerice, spaljuje na lomači zajedno s tijelom pokojnika, dijeli među cijelom društvenom skupinom ili postaje imovinom jednog ili više nasljednika prema pravilima koja vladaju u danoj kulturi. Nasljednici su obično rodbina, tj. pojedinci koji su uz pokojnika vezani krvnim srodstvom (odnosno, u današnjoj eri genetskog testiranja, genetskim obilježjima) kao i brakom, kao oblikom ulaska u srodstvom vezanu skupinu. Dok se starosjedilačka društva obično vode za običajnim pravom nasljeđivanja, politički uspjeh nacionalne države doveo je do stvaranja zakona (koji su različiti, ali su, obično, svi jednako složeni) kojima se propisuje kako se dijeli nasljedstvo u obitelji.[16]

Značenje glagola "naslijediti" podrazumijeva mnogo više od značenja glagola "posjedovati", premda i to ovisi o kulturnom kontekstu. Nasljedstvom se potvrđuje ili utvrđuje kontinuitet srodstva, a ponekad i drugi društveni odnosi. Nasljednike društvo često usmjerava (a istodobno ih nerijetko i promatra i o njima govori) pri preuzimanju odgovornosti koja je kodirana u nasljedstvu. Što je zajednica bliže povezana i homogenija, to je jača društvena kontrola. Očekuje se da će se nasljednici ponijeti moralno te platiti dugove pokojnika, kao i da će se na odgovarajući način i s puno poštovanja odnositi prema njegovom ili njezinom imetku. S osobnom imovinom poput zemlje, nekretnina ili tvrtki valja postupati mudro, tako da njihova vrijednost ostane ista ili da se poveća. U raspodjeli osobnih

[16] David Sabean (2007) daje kratki osvrt na pojavu ograničenih praksi nasljeđivanja u Europi, s naglaskom na primjerima rodne nejednakosti. Autor smatra da je potrebna sveobuhvatnija komparativna studija devetnaestostoljetnih zakonika koji su doveli do promjene zakona o nasljeđivanju vezanom uz obitelj.

predmeta u igru ulaze i emocionalne želje i/ili obaveze. Djeca, unuci, daljnja rodbina ili prijatelji koji dobiju pokojnikov kaput ili sliku, prsten ili zbirku leptira, nisu dobili samo predmet nego im je na čuvanje povjerena uspomena na pokojnika, na njegov životni svijet, na njegove sklonosti i opsesije. Naslijeđeni predmeti kodiraju nasljednikov odnos s pokojnikom. Neki pojedinci žele kontrolirati kako će se upravljati njihovim nasljedstvom pa oporučno određuju tko će što dobiti i tko treba upravljati kojom imovinom da bi se ostvarila što veća dobrobit za buduće potomke. Neki potomci pak pokušavaju osporiti pokojnikove želje. Društveni odnosi između živih i mrtvih nastavljaju se s obzirom na naslijeđenu imovinu, što je u skladu sa shvaćanjem vlasništva, prilagodimo li definiciju Chrisa Hanna (1998:4), kao društvenog odnosa između ljudi s obzirom na predmete i imetak.

Dakle, nasljedstvo prenosi u budućnost materijalnu vrijednost kao i mentalnu valorizaciju. Osim mreže nematerijalnog sjećanja, koja je kodirana u naslijeđenim uspomenama, postoje i druga sjećanja – pozitivna, a možda i ne tako pozitivna – koja su utkana u obiteljski i rodbinski folklor: pričama koje se prenose, dijelovima običaja koje je osoba možda uvela u obitelji te receptima i drugim znanjima koja mogu biti temeljni dijelovi privremenih ili dugotrajnih obiteljskih tradicija. Barbara Kirshenblatt-Gimblett bavila se dvojnošću procjene i valorizacije javnih baštinskih praksi (2006:193). Čini se da one, u namjeri ako ne i prema svom nastanku, potječu iz materijalnih i emocionalnih prava i obveza cijele obitelji, tj. iz najprivatnije razine nasljeđivanja u malom.

U potpunosti određene granice obiteljskog nasljedstva – kako materijalnog tako i nematerijalnog – s vremenom se šire u nesređene snopove sjećanja i kulturnih praksi koje bismo mogli nazvati "privatnom baštinom". Pojedini akteri na koje je utjecala pokojnikova smrt preuzimaju vlasništvo kao i odgovornost za takvo nasljedstvo. Premda običajno pravo te lokalni i nacionalni zakoni određuju na koji način valja preuzeti navedeno vlasništvo i odgovornost, *emocionalno* ulaganje u najbolju ruku podliježe sociokulturnom režimu. Ne postoji način na koji bi se mogli izmjeriti osjećaji obitelji i pojedinaca premda proces enkulturacije prirodno dovodi do toga da su pojedinci svjesni što se od njih očekuje u danoj kulturi. Ipak, pojedinci i obitelji mogu odlučiti odbaciti ono što su naslijedili. Možda je kuća koju je naslijedila najstarija kći u ruševnom stanju, pa će je ona odlučiti srušiti

i izgraditi novu. Možda su obiteljske tradicije koje je njegovao preminuli *pater familias* ugnjetavačke i okrutne, pa će ih udovica ili obitelj odlučiti prekinuti uz veliko olakšanje. Ne treba podcijeniti moć običaja i mehanizama društvene kontrole, no pojedinci koji dobiju obiteljsko nasljedstvo ipak imaju određenu razinu slobode izbora. Što je veća i heterogenija skupina, to je slabija društvena kontrola i veća razina obiteljske ili individualne slobode da se zadrži ili odbaci nasljedstvo.

Upravo tu leži spona sa strahom od kulturnog gubitka, jer je taj strah nužno povezan s osjećajem alijenacije koji, rekla bih, doprinosi nastanku baštinskih praksi – nasljedstvu u velikom. Da bi se shvatio ovaj pomak u analogiji nasljedstva uključenoj u režime materijalne i nematerijalne kulturne baštine, te da bismo mogli shvatiti gdje se nalazi veza između nasljedstva i baštine, nije naodmet opet spomenuti relevantne faktore koji sudjeluju u tom procesu: društvene aktere, umrle i žive, koji su zadržali odnos tijekom jedne ili više generacija, a njihov je odnos utemeljen na vrijednostima koje imaju materijalnu i nematerijalnu dimenziju. Javljaju se tako i običajne i zakonske, te ekonomske i moralne obaveze, prava i odgovornosti.

Nasljeđivanje u velikom: javna baština

Nasljeđivanje u obiteljskom kontekstu materijalizira kontinuitet i generacije, veze koje možda omogućuju stvaranje ideologije koja je dovela do nastanka režima svjetske baštine, a zasigurno se nalaze i u njezinom temelju. "Slabljenje obiteljskih veza" kao posljedica industrijalizacije, urbanizacije i migracija pojedincima daje veću slobodu u oblikovanju vlastitih života. Baš kao što se ono što je "dobro" može procijeniti samo na temelju svoje suprotnosti, sloboda se može osjetiti samo nasuprot iskustvu ropstva: društvene i kulturne veze blisko povezanih običaja mogu se, sagledamo li ih iz povijesne perspektive, pretvoriti u utočište društvene potpore, zajedničke tradicije i individualne sigurnosti unutar kolektiva. Taj kontrast između dugotrajne tradicije i neumitne modernizacije u konačnici je ishodište romantičarske vizije kulture. Želja da se kultura spasi, što je ujedno i temelj njezina proučavanja i čuvanja, počela se formirati upravo iz tog

žala.[17] Mnoštvo istraživanja o migracijama i etnicitetu kao i (općenitim) učincima modernizacije pokazuje utjecaj promjene životnog okružja na pojedinca. Osjećaj osnaživanja kod pojedinaca ide ruku pod ruku s njegovim shvaćanjem da ima odgovornost za upravljanje rizicima u svom oslobođenom životu (Beck 1992). Pišući na način koji nalikuje historijskim komparativnim studijama slučaja, Richard Sennett (1977) opisuje kako procesi individualizacije mijenjaju javni život. U nastojanju da osnaže svoje živote pojedinci sve manje pažnje posvećuju socijalnim kompetencijama, a na taj način dobivaju individualnu slobodu po cijenu društvene izolacije.[18] To otkotvljenje koje proizlazi iz druge odnosno refleksivne modernizacije, a koje je opazio Beck te ga pripisao pritiscima globaliziranog životnog okružja s jedne, i individualiziranog životnog okružja s druge strane (Beck 1996, 2004), ustvari je, u Sennettovoj ranijoj studiji, bliže vezano uz značaj "tradicije" – termina čija je značenjska moć slična moći pojma baština, ali koji mu je u postojećem socijalnom diskursu podređen. Sennett opisuje stvaranje pojedinca koji traži nove odnose i nove prilike, a koji je u nedoumici kako se nositi s njima, a da istodobno ne zanemari emocionalni prostor koji nudi tradicija ili folklor, a time i "skupina" odnosno kulturni kontekst. Sve veće oslanjanje na sebe kao i sve veća vjera u samoodređenje dovode do promjene u odnosu prema "rezervoaru" kulturnih izričaja unutar skupine. Interpretacijske norme postaju slobodnije jer se otvara pitanje što je zapravo "prava" izvedba takve tradicije – a ta se pojava, primjerice, jasno vidi u području "nove narodne glazbe" u Europi. U kojoj se mjeri takav razvoj događaja i s njim povezani načini razmišljanja mogu smatrati dijelom "nezapadnih" i manje povlaštenih života, tek valja istražiti.

Individualizacija je također oslabila neposrednu odgovornost za ostarjelu rodbinu, pri čemu se nije nužno smanjilo zanimanje za imovinu koju ta

[17] Pitanja nastanka baštinskih praksi nužno su i blisko povezana s nastankom etnoloških disciplina. Od brojnih radova koji se bave etnologijom ovdje navodim samo nekoliko primjera: Bausinger (1971), Bendix (1997), Kaschuba (1999:20-38), Köstlin i Nikitsch (1999), Stewart (1984, 1991) te Bendix (2008), gdje se govori o vezi između etnoloških disciplina i baštine.

[18] Radovi Ulricha Becka (1996, 2004) koji se bave refleksivnom modernizacijom također navode otkotvljenje koje je istodobno dio globaliziranih i individualiziranih životnih okružja.

rodbina posjeduje. U industrijskim i postindustrijskim društvima razvidno je povećanje mobilnosti, uvelike zbog posla. To je samo po sebi, ali i zbog volje pojedinaca, pridonijelo povećanju udaljenosti između živih i smrti. Dok je nekoć postojala uobičajena blizina između starih i nemoćnih i njihove rodbine, sada se javljaju institucije za starije što pridonosi manjem društvenom kontaktu i odgovornosti obitelji. Sve je više usluga za ono što je bilo u domeni obitelji, kako u smislu brige za starije, tako, u konačnici, i u pripremi sprovoda. Sumnjam da je ikada moguće potpuno odvajanje umrlih pojedinaca od imovine koju ostavljaju u nasljedstvo i od uspomena koje su s njom povezane. Ipak, rekla bih da nasljeđivanje kao "složena kulturna tehnika čuvanja" (Langbein 2003:335) ima sve veći emocionalni i moralni utjecaj zbog sve većeg otuđivanja od procesa umiranja i smrti same. Jaz koji nastaje otvara mjesto za emocionalno razmišljanje o prošlosti – ne samo u osobnom nego i u kulturnom smislu – koje je vezano uz materijalno i nematerijalno nasljedstvo. Upravo tu vidim usporednicu s nasljedstvom u velikom.

Skok od obiteljske prema (svjetskoj) kulturnoj baštini zahtijeva daljnje transformacije ne samo na emocionalnoj nego i na pravnoj razini. Stefan Willer smatra da se ključni korak prema tome dogodio nakon Francuske revolucije kada su velika kulturna blaga proglašena imovinom države:

> Program svjetske baštine na neki način nasljeđuje nacionalne kulturne ekonomije. Ponajviše je riječ o nasljeđivanju europskih nacionalnih kultura s kraja devetnaestog i početka dvadesetog stoljeća. Međutim, i ti su pojmovi nasljedstva zapravo naslijeđeni: riječ je o nacionalizaciji prijenosa zakonitog privatnog vlasništva koje se do tog vremena odvijalo između pojedinaca. U tom ranijem nasljeđivanju od predaka, svaki slučaj nasljeđivanja ujedno je značio i smrt koja je zapravo dovodila do nasljeđivanja. Dakle, kolektivistička vizija kulturnog nasljedstva razvila se kao posljedica praksi razbaštinjenja tijekom Francuske revolucije (Willer 2007:125).

Prenošenje vlasništva nad mjestima za koja se smatra da su od nacionalnog značaja na državu utrlo je put stvaranju institucija zaduženih za restauraciju i održavanje spomenika. Te su ustanove na lokalnoj, regionalnoj i nacionalnoj razini potakle nastanak i tradicionalizaciju retorike zaštite, koja je u konačnici postala temelj baštinskog režima (usp. Tschofen 2007). Može

se reći da je druga polovica dvadesetog stoljeća razdoblje tijekom kojeg se oplakivanje gubitka tradicije preoblikovalo u institucije, a te su institucije nametale održavanje materijalnih aspekata takvih tradicija te sve više i njihovih nematerijalnih aspekata. Činilo se da u društvu koje je prolazilo kroz stalan proces modernizacije i individualizacije više nije bilo garancija da će se kulturni izričaji održati. Pojedinci, institucije, znanstvene discipline te, u konačnici (da nastavimo ovaj uvelike skraćeni niz), i međunarodne organizacije poput UNESCO-a preuzeli su na sebe odgovornost održavanja barem "najboljih" kulturnih artefakata i izričaja. Procesi stvaranja odnosno "naturalizacije" međunarodne odgovornosti za očuvanje prošlosti kao i s njima povezano stvaranje nadlokalnih i nadnacionalnih normi još uvijek čekaju na svoju dokumentaciju i analizu.

Među relevantnim faktorima koji su zaslužni za nastanak nasljedstva u velikom, odnosno javnih baštinskih praksi, prvo mjesto ima promjena koja počinje na privatnoj razini, a vezana je uz društvene odnose. Na obiteljskoj razini nasljeđivanja riječ je o odnosu između poznatih društvenih aktera – s jedne strane mrtvih, a s druge živih – i ta je razina označena procesom nasljeđivanja. Na globalnoj pozornici baštine pojedinci nestaju. Na toj razini programi za čuvanje i zaštitu izabranih aspekata kulturne prošlosti temelje se na moralnim obvezama "svih".[19] U toj zamišljenoj globalnoj

[19] A na koji se način legitimira ova navodno globalna moralnost? Njome se ne možemo pobliže baviti, ali ovdje valja barem uputiti na raspravu koja se bavi moralnošću i normama u globalnom upravljanju. Istraživanja koja se bave nastankom globalne političke zajednice naglašavaju da norme, a ne moralnost, služe kao način izbjegavanja nametanja univerzalnih moralnih vrijednosti. U društvenoj analizi dirkemovska tipa koncepcija moralnosti se može prizivati samo u specifičnim kontekstima istog društva, gdje postoje zajedničke pretpostavke koje upravljaju društvenim djelovanjima i interakcijama, što znači da postoje i zajedničke vrijednosti, kao i zajednički pojam "moralnosti". Na globalnoj razini, zajedničke moralne obaveze nesumnjivo se prizivaju kod pisanja govora ili stvaranja programa, ali, kao što to smatra sociolog Helmut Wilke, ono što je potrebno su zajedničke norme, a ne zajednička moralnost: "Trebala su nam stoljeća da nadiđemo paternalizam moralnosti i da postignemo racionalno utemeljenje demokratski određenih normi". Wilke inzistira da je nužno odijeliti moralne okvire kojih se držimo u privatnom životu od politički postignutih normi, što mora poslužiti kao način da se nadiđe želja za "univerzalnim normama": "Čini se da želja za univerzalnim normama potiče iz istih izvora kao i želja za vječnim mirom u svijetu. Premda su obje želje razumljive, one su

zajednici, kulturna baština shvaća se kao zajedničko dobro čovječanstva.[20] Da bi preduhitrio propadanje materijalne baštine, UNESCO se, kao organizacija Ujedinjenih naroda "zadužena" za kulturu, pokrenuo i vremenom stvorio niz konvencija s ciljem spašavanja i čuvanja takvih fizičkih mjesta. UNESCO-ova konvencija o nematerijalnoj baštini ne samo da je pridonijela valorizaciji nematerijalnih aspekata kulturnog nasljedstva, nego je pridonijela i shvaćanju da pojedini aspekti kulture imaju kvalitetu kao resursi. Da bi se u slučaju nematerijalne kulturne baštine preduhitrila "tragedija zajedničkih dobara" – kako Garrett Hardin (1968) opisuje stanje prirodnih resursa već 1968. godine – o mjerama zaštite od njihove prekomjerne uporabe i zlouporabe ozbiljno se raspravlja na sastancima Svjetske organizacije za intelektualno vlasništvo od 2001. godine. Filozofska, stručna i znanstvena ekspertiza legitimira uspostavu režima kojima je cilj povratiti i zaštititi kulturne vrijednosti kodirane u spomenicima i rukotvorinama, krajolicima i nematerijalnim praksama. Ono što valja održati na životu nisu pojedine društvene veze, nego uopćeni odnosi između "svijeta" i raznolikosti njegovih kulturnih predaka.

Takav pristup zajedničkim dobrima prožima sve konvencije. Međutim, odmah ga potkopava činjenica da se međunarodne konvencije mogu provoditi samo na razini država, jer sve UNESCO-ove konvencije moraju ratificirati pojedine države. I tako – premda "svjetska zajednica" inzistira na tome da svi imaju moralnu obvezu održavati kulturno nasljedstvo za budućnost – akteri i institucije na lokalnoj i nacionalnoj razini pokazuju se kao oni koji imaju društvenu, političku i prije svega ekonomsku odgo-

zapravo samo puste želje […]. Univerzalni moralni poredak pusta je želja jer ne postoje mehanizmi koji bi riješili moralne postulate koji su u međusobnoj suprotnosti" (Wilke 2008). Ipak, premda je to istina, svejedno ostaje pitanje koje se norme smatraju "dobrima", kao što to pokazuje Amitav Acharya (2004). Acharya je, nadalje, pokazao da prilagodba navodno globalnih normi regionalnim i lokalnim okolnostima dovodi do njihove asimilacije s normama koje već vrijede na lokalnoj razini.

[20] Evo što je o tome rekla Rosemarie Wilcken, predsjednica njemačke zaklade za svjetsku baštinu u svom javnom nastupu 2004. godine: "Jedno temeljno načelo svjetske konvencije o baštini jest da postoji zajednička odgovornost za zaštitu i održavanje kulturne i prirodne baštine svijeta za buduće generacije", http://www.unesco-welterbe.de/de/uebersicht/jahrestagung/2004/vortrag_wilcken pdf.

vornost odrediti koji će kulturni izričaji biti nominirani kako bi zadobili status baštine. Ako u tome uspiju, isti će lokalni i nacionalni akteri biti odgovorni za njihovu odgovarajuću zaštitu.

Zbog svog golemog opsega, nasljeđivanje u velikom ne može opstati samo pomoću sile društvene kontrole – kao što je to, barem u nekoj mjeri, slučaj kod obiteljskog nasljedstva. Na razini obitelji sasvim je jasno što je materijalno nasljedstvo, a nematerijalni aspekt nasljedstva formira se tijekom vremena. U slučaju svjetske baštine uopće nije očigledno što se nasljeđuje i kako to nasljedstvo valja održati za budućnost. Izbor prema kriteriju vrijednosti i hitnosti nije sam po sebi jasan kulturnim zajednicama, stručnjacima i političarima, usprkos tvrdnjama nekih da su vrijednost, ljepota i važnost samorazumljivi. Ovisno o povijesnom iskustvu i statusu, te moći ili nedostatku moći u svjetskoj zajednici, akteri na svjetskoj pozornici imaju različite predodžbe o tome što treba postati dio svjetske baštine. Posljedice kolonijalizma, kao i postkolonijalno buđenje, u tom su smislu latentna, ali važna komponenta donošenja odluka u postupcima odlučivanja o baštini.

Potrebno je uspostaviti složene postupke za podnošenje prijava, evaluaciju i nominaciju nekog elementa kao svjetske baštine, te za utvrđivanje smjernica i postupaka koji će omogućiti pravilno održavanje elementa koji je proglašen svjetskom baštinom. Ako se pravna mašinerija vezana uz obiteljsko nasljeđivanje čini glomaznom i otuđujućom, administrativni aparat potreban za utvrđivanje svjetskog kulturnog nasljedstva i osiguravanje njegovog prenošenja pokazuje se kao doista neslućenih razmjera. Barbara Kirshenblatt-Gimblett (1995) govori o procesu baštinizacije kao o "metakulturnoj produkciji". Ipak, neki noviji radovi o "radu na baštini" pokazuju da baštinske prakse izlaze iz sjene svog metapostojanja i same postaju tradicijama. Kao što je to rekao jedan od sudionika istraživanja Markusa Tauscheka o karnevalu u Bincheu, uskoro bi ljudi iz Binchea mogli početi slaviti godišnjicu kada je karneval nominiran za nematerijalnu svjetsku baštinu, a sam bi karneval mogao postati od sekundarne važnosti u njihovom godišnjem ciklusu (Tauschek 2008). I ovdje, čini se, vrijedi analogija s privatnom razinom – obitelji koje su sudjelovale u dugotrajnim pravnim bitkama za nasljedstvo možda će pravnu pobjedu slaviti i više od materijalnih vrijednosti koje će naslijediti kao rezultat svoje borbe.

Unatoč tendenciji baštinskih praksi k birokratizaciji, one svejedno nisu lišene emocija.[21] Osjećaj moralne uzvišenosti zbog čuvanja kulturnih zajedničkih dobara dovodi do međusobnog nadmetanja, patosa i oduševljenja (ili razočaranja). Oni koji su sudjelovali u dugačkom i sporom procesu sastavljanja *Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* to možda nisu ni predvidjeli. Tijekom sudioničkog promatranja u hodnicima UNESCO-a Valdimar Hafstein zamijetio je da se mnogi brinu kako obuzdati velik broj potencijalnih prijava zajednica koje žele da njihovi kulturni izričaji postanu dio popisa nematerijalne kulturne baštine (Hafstein 2009:105-107). Da bi se to spriječilo te da bi se odredili kriteriji izbora, kolikogod problematični oni bili, u pojam nematerijalnog kulturnog zajedničkog dobra uvedena je značajka istaknutosti, koja se javlja i u ranijim UNESCO-ovim kategorijama baštine. Sposobnost da se bude poseban među konkurentima dovodi do konceptualizacija pobjednika i gubitnika, dobrih igrača i nemarnih bitangi. Baštinske prakse, čini se, dovode do otvaranja prostora za djelovanje u sadašnjosti i budućnosti u istoj ili čak i u većoj mjeri nego što je to slučaj kod privatnog nasljedstva, premda to čine na vrlo različite načine. Time prvobitni zadatak čuvanja dokaza kulturne prošlosti gubi na važnosti. Kad arheolog Denis Byrne govori o tome da se nada da će nastati pojam "osjećaj baštine", on izražava nelagodu međunarodnih istraživača koji se bave međukulturnom baštinom, kao i nastojanje da se (ponovno) pojave načini izražavanja poštovanja prema kulturnoj prošlosti koji se razlikuju od kulture do kulture. Ipak, nije li to tek još jedan izraz one iste nostalgične čežnje koja već ionako prožima prakse stvaranja baštine, doduše sada potaknute susretom s novim područjima i prožete sviješću o učincima vlastitog djelovanja? Moralno poslanje koje zagovaraju konvencije postat će održivo, kaže Byrne, jedino ako načini konzervacije budu u skladu "s lokalnim vjerovanjima i praksama", pogotovo iz perspektive pitanja kako se kulturno označavaju društvene veze s mrtvima i precima. Za Byrnea je UNESCO ukaljan "vlastitim fantazijama o univerzalnim vrijednostima".

[21] Naravno, ne može se tvrditi da birokratskoj kulturi nedostaje osjećaja. Ravnodušnost je, kako je u svom radu pokazao Herzfeld (1993), kulturno proizvedena forma u kojoj prividan nedostatak emocija može dovesti do stvaranja poprilične količine agresije i frustracije.

Byrne smatra da svijetu ne treba sve više arheologa i stručnjaka za baštinu koji će bilježiti i konzervirati nematerijalnu baštinu. Ne, "imalo bi više smisla da, prvo, počnemo propitivati politiku vidljivosti u proizvodnji baštine i, drugo, da ponovno počnemo uspostavljati emocionalne veze s prošlošću na temelju tragova koje već imamo" (Byrne 2009:249-250). Unatoč takvim otrežnjujućim pozivima da se nanovo razmotri stanje kulturnog nasljedstva u svijetu, pitanje vlasništva i popratne odgovornosti, koje je toliko očigledno upisano u obiteljsko nasljedstvo, igra važnu ulogu i u javnoj baštini.

Kultura kao resurs, bitke za vlasništvo

Nakon što zemlje ratificiraju konvencije o baštini i nakon što se akteri na nacionalnoj i lokalnoj razini počnu pripremati da ih implementiraju, odgovornost svijeta da oplemeni pojedina mjesta i prakse i uzdigne ih na razinu baštine uglavnom je završena. Osim kroz stvaranje popisa ugroženih mjesta i praksi, UNESCO ne može djelovati kao tijelo koje u praksi provodi ideologiju zapisanu u svojem programu baštine. U većini slučajeva moralno vlasništvo svijeta ne uključuje i financijske obaveze koje su dio mjera očuvanja. UNESCO-ov zadatak jest da ukaže na kulturnu vrijednost, dok su zadaci investiranja i zaštite te vrijednosti u rukama aktera u pojedinim zemljama.

Ipak, ako se proizvodnja baštine u velikoj mjeri veže uz moralne odgovornosti na globalnoj razini, onda se ne smije osporiti ili zanemariti činjenica da na lokalnoj i nacionalnoj razini baština označava ekonomsku priliku. Baš kao što obiteljsko nasljedstvo može značiti ekonomski dobitak, kulturna baština pruža prilike za ekonomski rast. Ostvarivanje profita od takvih prilika ovisi o vlasništvu. Upravo je zato ključno pitanje "tko je vlasnik autohtone kulture" (Brown 2003). Baštinske prakse povećavaju svijest o kulturi kao o resursu. Premda UNESCO i neki drugi akteri rado naglašavaju ulogu baštine kao identitetskog resursa, neupitna je sve veća važnost baštine kao obnovljivog ekonomskog resursa.[22] Već i sama činjeni-

[22] Frank Weigelt čak ide toliko daleko da tvrdi da je namjena pojma kulturnog dobra koji je prihvatio UNESCO pripremiti dijelove kulture za "tržišta kulture na ovome

ca da kulturni turizam postoji dulje od jednog stoljeća jasan je dokaz za tu tvrdnju, baš kao i novija praksa prodaje u muzejima i na predstavljanjima tradicijskih izvedbi i običaja. Političke i ekonomske značajke baštine kao resursa idu ruku pod ruku te se, kao što to tvrdi George Yúdice (2003), njihova sprega u svijetu politike identiteta može čak smatrati i pozitivnom.

Termini "kulturno dobro" i "kulturna baština" blisko su povezani. Neki ih nastoje razdvojiti, a i njihovo se značenje razlikuje od jezika do jezika. Ipak, bliskost njihova značenja uvijek je zamjetna, i ona je pokazatelj fluidnosti granice između valorizacije i procjene o kojoj govori Barbara Kirshenblatt-Gimblett (2006). Znanstvenici koji se bave međunarodnim pravom posebno su upozoravali na probleme koji proizlaze iz nejasnog određenja obje koncepcije, a Lyndel Prott i Patrick O'Keefe (1992) su primijetili kako polako dolazi do toga da "baština" istiskuje "dobro" te ga, prema njihovim tvrdnjama, počinje uključivati u svoje značenje. Problemi kod oba termina javljaju se i na razini koja je niža od globalne, a na nju je na primjeru Europske zajednice uputio Manlio Frigo, upozoravajući da svaki međunarodni pravni instrument mora biti preveden na sve jezike država članica. U jezik krišom ulaze i druge nijanse značenja – što se, primjerice, vidi iz riječi "blago" koja se koristi kao ekvivalent "baštine", što dovodi do potrebe pravnih interpretacija na lokalnim i međunarodnim sudovima (Frigo 2004:371-373). Nejasnoća konceptualnih razlika proizlazi iz različitih interpretacija ranijih konvencija o očuvanju, a različite konotacije ovise o jeziku o kojem je riječ i o različitim nacionalnim interesima koji se više ili manje otvoreno izražavaju kroz takvu uporabu jezika.

U skladu s opisom povijesti navedenih termina što ga je ponudio Frank Weigelt, može se zaključiti da postoji neka vrsta cirkularnosti koja ovisi o tome je li riječ o globalnim i moralnim ili političkim i ekonomskim pitanjima. Od prvog spomena materijalnog i nematerijalnog kulturnog dobra u kontekstu *Haške konvencije* iz 1954. godine, nastojalo se tu uključiti i "pokretna kulturna dobra" među njima i dijelove tijela, što je 1968. godine postalo dijelom konvencije (Weigelt 2007). UNESCO-ova

planetu kao i za koncepciju zaštite takvih dobara i potporu 'kretanju dobara'" (Weigelt 2007:143).

Konvencija o zaštiti svjetske kulturne i prirodne baštine iz 1972. odvojila se od konotacija vlasništva da bi zaobišla ekonomsku komponentu te da bi se zauzela za kulturu kao zajedničko dobro čovječanstva – odnosno kao dobro i odgovornost cijelog ljudskog roda. U to vrijeme, baš kada je UNESCO započinjao raspravu o konvenciji o nematerijalnoj baštini, WIPO se odlučio usredotočiti na raspravu o vlasništvu nad kulturnim dobrima. Nakon sveobuhvatnih konzultacija s mnogim dionicima tijekom kasnih 1990-ih, WIPO je 2001. godine osnovao međunarodni odbor koji se bavi tradicijskim znanjem, genetskim resursima i tradicijskim kulturnim izričajima / folklornim izričajima. Taj se odbor od tada sastajao manje-više svakih pola godine da bi omogućio "međunarodnu političku raspravu i razvoj pravnih mehanizama i praktičnih alata za zaštitu tradicijskog znanja i tradicijskih kulturnih izričaja (folklora) od otuđivanja i zlouporabe, kao i raspravu i razvoj pravnih mehanizama vezanih uz pitanja pristupa intelektualnom vlasništvu i podjelu koristi od genetskih resursa".[23]

Jedno je od obilježja međunarodne politike da se pitanja koja se na odgovarajući način ne mogu riješiti u okvirima jedne organizacije prenesu na drugu. U ovom slučaju jasno je da se politička i ekonomska pitanja koja su nastala kao dio nastojanja da se očuva nematerijalna baština nisu mogla riješiti unutar UNESCO-a. Akteri koji djeluju u okvirima WIPO-ovog odbora po svojoj prirodi traže konkretna rješenja pa se tako moralne obaveze koje su vezane uz baštinu pretvaraju u pitanja određivanja vlasništva i vlasničkih prava koja su tipična za nasljedstvo. Budući da će trebati još dugo čekati na međunarodno prihvatljivo političko rješenje, bitke za kulturu kao za resurs vodit će se u organizacijama kao što je Svjetska trgovinska organizacija ili će se rješavati manjim bilateralnim ugovorima u kojima pravno zajamčena ekonomska korist obično ima prednost nad moralnom obavezom.

[23] Usp. "Traditional Knowledge", http://www.wipo.int/tk/en.

Završna razmatranja

Odgovornost i vlasništvo dva su međusobno povezana i duboko ukorijenjena aspekta međunarodnih baštinskih režima koji su nastali tijekom druge polovice dvadesetog stoljeća. Proglašavajući izabrane dijelove ili isječke prvo materijalne, a potom i nematerijalne kulture, svjetskom baštinom, UNESCO je preuzeo moralno vlasništvo nad izabranim znamenitim kulturnim mjestima i praksama svjetskih nacija, pretvarajući navedena mjesta i prakse u zajednička kulturna dobra na moralnoj razini, ali i prepuštajući političku i financijsku brigu koja je potrebna za održavanje zajedničkog dobra pojedinim državama. UNESCO je također nametnuo i niz odgovornosti koje idu ruku pod ruku s vlasništvom nad baštinom. Tako u konvenciji o nematerijalnoj kulturnoj baštini UNESCO očuvanje definira na sljedeći način:

> "Očuvanje" znači mjere čiji je cilj osiguravanje održivosti nematerijalne kulturne baštine, uključujući identificiranje, dokumentiranje, istraživanje, čuvanje, zaštitu, promicanje, unaprjeđenje, prenošenje posebice putem formalnog i neformalnog obrazovanja, kao i revitalizaciju različitih oblika te baštine (UNESCO 2003, čl. 2, st. 3).

Svi su navedeni zadaci skupi i svi zahtijevaju stručna znanja. Ipak, imajući u vidu da će svaka zemlja vjerojatno imati različite vrste kulturne politike i mjere, ovaj dokument ne određuje kojim se akterima povjeravaju koji aspekti ovog popisa zadataka. Upravo ta nepreciznost može izazvati zbunjenost i neodređenost u praksi. Primjena postupaka regulirana je do u detalje. Iako su akteri koji u početku provode navedene postupke često sami sebe odabrali za taj zadatak, propisan je daljnji postupak onoga što valja prikupiti, u kojem to obliku valja prezentirati i koje je stručno znanje za to potrebno. Nakon nominacije, odjednom valja odrediti nove procese te odgovorne ljude i institucije. Nakon početne radosti zbog uspjeha dobivanja statusa svjetske baštine za neki "element" nematerijalne baštine, lokalni su akteri nekako zatečeni jer ne znaju tko ima koja prava i odgovornosti za zajednički oblikovanu nematerijalnu praksu koju valja održavati prema specifikacijama iznesenim u dosjeu koji je doveo do te pobjede na frontu baštine. Za razliku od jasno određenih odnosa nasljeđivanja na obiteljskoj

razini, svjetska baština za sobom ostavlja (u konačnici moralni) manjak jasnoće, pogotovo što se tiče odgovornosti i prava vezanih uz vlasništvo nad baštinom.

Status baštine sa sobom nosi shvaćanje kulturnog izričaja kao resursa. Budući da globalna zajednica nije ta koja se za navedene resurse brine kao za zajedničko dobro, ne čudi da mnogi akteri pokušavaju za sebe uzeti dio kolača – baš kao što su kod drugih resursa, poput ugljena, nafte, dijamanata i zlata, ljudi pokušavali dobiti pravo na njihovu eksploataciju da bi na taj način za sebe osigurali ekonomsku budućnost. Kultura ima potencijal obnovljivosti. U konačnici, kulturna je kreativnost ono što stalno mijenja okoline i miljee. Ipak, baštinski su režimi – za razliku od praksi nasljeđivanja koje su okrenute budućnosti – u velikoj mjeri usredotočeni na procjenu prošlosti, a na kulturu upućuju kao na ograničen, održivi resurs. Ta perspektiva ograničenog dobra perpetuira zaštitu prava vlasništva na kulturu, tako da daje moć otvaranja, ograničavanja ili zatvaranja pristupa tradicijskom znanju i tradicijskim kulturnim praksama. Michael Brown (2003) i Dorothy Noyes (2006) tome dodaju i golemu političku ulogu koju kulturna dobra igraju u borbama za potvrđivanje političkog identiteta i samoodređenja kod zajednica koje su marginalizirane u zemljama gdje njima vlada kulturna većina.

"Stremljenje k pravnoj zaštiti nematerijalne baštine ljubiteljima ironije pruža mnogo prilika za užitak", kaže Michael F. Brown. Zatim nastavlja:

> Da bi obranili vlastitu kulturu od komodifikacije, u svojim prosvjedima i izjavama predvodnici starosjedilačkih zajednica koriste se zapadnjačkim frazama vezanim uz vlasništvo. […] Većina njihovih planova, kolikogod im namjere bile dobre, obično pokazuju tendenciju izjednačavanja razlika da bi se zadržala ujednačenost administrativnog postupka (Brown 2004:59-60).

Takvo je izjednačavanje, rekla bih, povezano i s nepreciznim značenjem termina "baština" koji, za razliku od pojma nasljedstva, ostavlja mnogo mjesta za interpretaciju s obzirom na odgovornost i vlasništvo. Novija istraživanja u okvirima međunarodnog prava o pravu vlasništva nad kulturnim dobrima i njegovim poveznicama sa zakonodavstvom vezanim uz ljudska prava (von Lewinski 2004) ukazuju na važnost propitivanja

prenošenja ideologija baštine i režima vlasništva u pojedine zakonodavne sustave. Kolikogod kod baštine bilo nejasno pitanje "baštinika", ona uvijek ima moć razbaštiniti nekog pojedinca ili cijelu grupu (usp. Ashworth i Turnbridge 1995). Pristup u kojem se kombiniraju antropološka, pravna i ekonomska perspektiva možda je najbolji način da se razjasne postojeći termini kao i društveno djelovanje koje oni omogućuju ili inhibiraju.

Preveo: Mateusz-Milan Stanojević

Literatura:

Acharya, Amitav. 2004. "How Ideas Spread. Whose Norms Matter? Norm Localization and Institutional Change in Asian Regionalism". *International Organization* 58:239-275.

Ashworth, Gregory John i John E. Turnbridge. 1995. *Dissonant Heritage. The Management of the Past as a Resource in Conflict*. London: John Wiley and Sons.

Bausinger, Hermann. 1971. *Volkskunde. Von der Altertumswissenschaft zur Kulturanalyse*. Berlin: Habel. = 2002. *Etnologija. Od istraživanja starine do kulturologije.* Beograd: XX vek. Prevela Aleksandra Bajazetov-Vučen.

Beck, Ulrich. 1992. *Risk Society. Towards a New Modernity.* London: Sage.

Beck, Ulrich. 1996. *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*. Frankfurt: Suhrkamp.

Beck, Ulrich. 2004. *Entgrenzung und Entscheidung. Was ist neu an der Theorie der reflexiven Modernisierung?* Frankfurt: Suhrkamp.

Bendix, Regina. 1997. *In Search of Authenticity*. Madison: University of Wisconsin Press.

Bendix, Regina. 2000. "Heredity, Hybridity and Heritage from One Fin-de-Siècle to the Next". U *Folklore, Heritage Politics and Ethnic Diversity. A Festschrift for Barbro Klein.* Pertti J. Anttonen, Anna-Leena Siikala, Stein R. Mathisen i Leif Magnusson, ur. Botkyrka: Multi-Cultural Centre, 37-56.

Bendix, Regina. 2008. "Expressive Resources. Knowledge, Agency and European Ethnology". *Anthropological Journal of European Cultures* 17/2:114-129.

Brown, Michael. 2003. *Who Owns Native Culture?* Cambridge: Harvard University Press.

Brown, Michael. 2004. "Heritage as Property". U *Property in Question. Value Transformation in the Global Economy.* Katherine Verdery i Caroline Humphrey, ur. Oxford: Berg, 49-68.

Byrne, Denis. 2009. "A Critique of Unfeeling Heritage". U *Intangible Heritage*. Laurajane Smith i Natsuko Akagawa, ur. London: Routledge, 229-252.

Frigo, Manlio. 2004. "Cultural Property v. Cultural Heritage. A "Battle of Concepts" in International Law?" *International Review of the Red Cross* 86/854:367-378.

Graburn, Nelson. 2001. "Learning to Consume. What Is Heritage and When Is It Traditional?" U *Consuming Tradition, Manufacturing Heritage. Global Norms and Urban Forms in the Age of Tourism.* Nezar AlSayyad, ur. London: Routledge, 68-89.

Hafstein, Valdimar. 2007. "Claiming Culture. Intangible Heritage Inc., Folklore©, Traditional Knowledge™". U *Prädikat "HERITAGE". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen.* Dorothee Hemme, Markus Tauschek i Regina Bendix, ur. Berlin: LIT Verlag, 75-100. = u ovom zborniku.

Hafstein, Valdimar. 2009. "Intangible Heritage as a List. From Masterpiece to Representation". U *Intangible Heritage*. Laurajane Smith i Natsuko Akagawa, ur. London: Routledge, 93-111.

Hann, Chris M. 1998. "Introduction. The Embeddedness of Property". U *Property Relations. Renewing the Anthropological Tradition*. Chris M. Hann, ur. Cambridge: Cambridge University Press, 1-47.

Hardin, Garrett. 1968. "The Tragedy of the Commons". *Science* 162/3859:1243-1248.

Hemme, Dorothee, Markus Tauschek i Regina Bendix, ur. 2007. *Prädikat "HERITAGE". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen.* Berlin: LIT Verlag.

Herzfeld, Michael. 1993. *The Social Production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy.* Chicago: University of Chicago Press.

Kaschuba, Wolfgang. 1999. *Einführung in die Europäische Ethnologie*. München: Beck Verlag.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 1995. "Theorizing Heritage". *Ethnomusicology* 39/3:367-380.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 2006. "World Heritage and Cultural Economics". U *Museum Frictions. Public Cultures/Global Transformations.* Ivan Karp, Corinne A. Kratz, Lynn Szwaja, Tomas Ybarra-Frausto, Gustavo Buntinx, Barbara Kirshenblatt--Gimblett i Ciraj Rassool, ur. Durham: Duke University Press, 161-202. = u ovom zborniku.

Köstlin, Konrad i Herbert Nikitsch, ur. 1999. *Ethnographisches Wissen. Zu einer Kulturtechnik der Moderne.* Wien: Institut für Volkskunde.

Langbein, Ulrike. 2003. "Erbsachen. Erbprozess und kulturelle Ordnung". U *Komplexe Welt. Kulturelle Ordnungssysteme als Orientierung*. Silke Göttsch i Christel Köhle--Hezinger, ur. Münster: Waxmann, 333-341.

Meyer-Rath, Anne. 2007. "Zeit-nah, Welt-fern? Paradoxien in der Prädikatisierung von immateriellem Kulturerbe". U *Prädikat "HERITAGE". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen.* Dorothee Hemme, Markus Tauschek i Regina Bendix, ur. Berlin: LIT Verlag, 147-176.

Miura, Keiko. 2004. *Contested Heritage. People of Angkor.* Doktorska disertacija. School of Oriental and African Studies, University of London, London.

Miura, Keiko. 2005. "Conservation of a 'Living Heritage Site'. A Contradiction in Terms? A Case Study of Angkor World Heritage Site". *Conservation and Management of Archaeological Sites (CMAS)* 7/1:3-18.

Müller-Wille, Staffan i Jans-Jörg Rheinberger, ur. 2007. *Heredity Produced. At the Crossroads of Biology, Politics, and Culture, 1500-1870.* Cambridge: MIT Press.

Noyes, Dorothy. 2006. "The Judgement of Solomon. Global Protections for Tradition and the Problem of Community Ownership". *Cultural Analysis* 5:27-56. = u ovom zborniku.

Prott, Lyndal i Patrick J. O'Keefe. 1992. "'Cultural Heritage' or 'Cultural Property'?" *International Journal of Cultural Property* 1/2:307-320.

Sabean, David Warren. 2007. "From Clan to Kindred. Kinship and the Circulation of Property in Premodern and Modern Europe". U *Heredity Produced. At the Crossroads of Biology, Politics, and Culture, 1500–1870.* Staffan Müller-Wille i Jans-Jörg Rheinberger, ur. Cambridge: MIT Press, 37-59.

Sennett, Richard. 1977. *The Fall of Public Man*. New York: Knopf.

Smith, Laurajane i Natsuko Akagawa. 2009a. "Introduction". U *Intangible Heritage.* Laurajane Smith i Natsuko Akagawa, ur. London: Routledge, 1-9.

Smith, Laurajane i Natsuko Akagawa, ur. 2009b. *Intangible Heritage*. London: Routledge.

Stewart, Susan. 1984. *On Longing*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Stewart, Susan. 1991. *Crimes of Writing*. New York: Oxford University Press.

Swenson, Astrid. 2007. "'Heritage', 'Patrimoine' und 'Kulturerbe'. Eine vergleichende historische Semantik". U *Prädikat "HERITAGE". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen.* Dorothee Hemme, Markus Tauschek i Regina Bendix, ur. Berlin: LIT Verlag, 53-74.

Tauschek, Markus. 2008. *Wertschöpfung aus Tradition. Eine Ethnographie der Konstituierung kulturellen Erbes am Beispiel des Karnevals von Binche*. Doktorska disertacija. Georg-August Universität, Göttingen.

Tschofen, Bernhard. 2007. "Antreten, ablehnen, verwalten? Was der Heritage Boom den Kulturwissenschaften aufträgt". U *Prädikat "HERITAGE". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen.* Dorothee Hemme, Markus Tauschek i Regina Bendix, ur. Berlin: LIT Verlag, 19-32.

UNESCO. 2003. *Convention for the Safeguarding of Cultural Heritage.* http://unesdoc.Unesco.org/ images/0013/001325/132540e.pdf. = usp. 2005. *Zakon o potvrđivanju Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine.* http://narodne-novine.nn.hr/clanci/medunarodni/327387.html.

von Lewinski, Silke, ur. 2003. *Indigenous Heritage and Intellectual Property. Genetic Resources, Traditional Knowledge and Folklore*. The Hague: Kluwer Law International.

Weigel, Sigrid. 2006. *Genea-Logik. Generation, Tradition und Evolution zwischen Kultur- und Naturwissenschaft.* München: Wilhelm Fink Verlag.

Weigelt, Frank André. 2007. "Von 'Cultural Property' zu 'Cultural Heritage'. Die UNESCO-Konzeption im Wandel der Zeit". U *Prädikat "HERITAGE". Wertschöpfung aus kulturellen Ressourcen*. Dorothee Hemme, Markus Tauschek, i Regina Bendix, ur. Berlin: LIT Verlag, 129-146.

Wilke, Helmut. 2008. "Gespräch mit dem Bielefelder Soziologen Helmut Willke". *Marburger Forum* 8/4. http://www.philosophia-online.de/mafo/heft2008-4/Wil_Mor.htm.

Willer, Stefan. 2007. "Welt-Erbe. Zum aktuellen Verhältnis von Globalität und kulturellem Kanon". U *Akten des XI. Internationalen Germanistenkongresses Paris 2005: "Germanistik im Konflikt der Kulturen,"* 8. Jean-Marie Valentin, ur. Bern: Lenz, 125-126.

Yüdice, George. 2003. *The Expediency of Culture*. Durham: Duke University Press.

Regina Bendix radi u Institutu za kulturnu antropologiju / europsku etnologiju Sveučilišta u Göttingenu. Područje njezina istraživačkog interesa obuhvaća kritičku povijest te teoriju etnologije i folkloristike, kulturne politike, kulturni turizam, nematerijalnu kulturnu baštinu i dr. Autorica je nekoliko knjiga među kojima i knjige *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies* (1997) te urednica brojnih izdanja, između ostalog i zbornika *Heritage Regimes and the States* (2012; s Adityom Eggert i Arnikom Peselmann) te *Prädikat "HERITAGE": Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen* (2007; s Dorothee Hemme i Markusom Tauschekom). U tekstu koji ovdje donosimo, prvotno objavljenom 2009. godine u slovenskom časopisu *Traditiones*, Regina Bendix bavi se istraživanjem analogija i razlika između baštine i nasljedstva te upozorava na probleme tretiranja isječaka kulture kao kulturnog dobra, predmeta vlasničkih odnosa i resursa.

MICHAEL F. BROWN

Nevolje s baštinom: noviji radovi o zaštiti nematerijalnog kulturnog dobra

Usporedimo li današnje rasprave o kulturnim dobrima s onima koje su se odvijale prije tek dva desetljeća, smjesta nam pozornost privlači radikalno povećanje opsega tog područja.[1] Prije početka 1980-ih godina izraz "kulturna dobra" označavao je uglavnom prenosiva umjetnička djela i spomenike arhitekture koji utjelovljuju povijest i identitet određenih naroda ili nacija. Danas se taj izraz upotrebljava za pojmove posve različitih razmjera i značajki kao što su ljudski ostaci, umjetnički žanrovi i regionalni krajobrazi. Zagovaratelji prava autohtonih skupina idu tako daleko da biološke vrste (za razliku od biljnih ili životinjskih *populacija*) svrstavaju među kulturno dobro ili intelektualno vlasništvo.[2] Iako je malo vjerojatno da će najšire od takvih tvrdnji o kulturnim dobrima pridobiti podršku donositelja politika i šire javnosti, sama činjenica da se one izriču jasno govori o duhu našeg vremena.

[1] Ovom su članku uvelike doprinijele promišljene kritike koje su uputili Alexander Bauer, Stuart Kirsch, John H. Merryman, Daniel Shapiro i Madhavi Sunder, na čemu sam im zahvalan. Eventualne greške u činjenicama ili tumačenju moje su vlastite.

[2] O ustrajanju na tome da su izvorne australske vrste intelektualno vlasništvo australskih Aboridžina vidi više u članku objavljenom 29. siječnja 2002. u *The Australian* (s. n. 2002). O krajobrazu kao autohtonom intelektualnom vlasništvu i kulturnom dobru, vidi Barnett (2004). Nezaobilazan rad o šire tumačenom baštinskom statusu mjesta je knjiga *Places That Count* Thomasa F. Kinga (2003). Statusom povijesti i pretpovijesti kao intelektualnog vlasništva i kulturnog dobra bave se George P. Nicholas i Kelly P. Bannister (2004).

Sila koju John Henry Merryman (1986) naziva "kulturni internacionalizam" pojavila se krajem devetnaestog i početkom dvadesetog stoljeća kao odgovor na strepnje izazvane uništavanjem kulturnog blaga u ratno doba. Nastojanja da se zaštite kulturna dobra potaknuta su novim uvjerenjem da, kao što to navodi *Haška konvencija* iz 1954. godine, "oštećenje kulturnog dobra koje pripada bilo kojem narodu znači oštećenje kulturne baštine čitavog čovječanstva budući da svaki narod daje svoj doprinos svjetskoj kulturi" (prema Merryman 1986:36).[3] Međutim, sve veće zanimanje za folklorne tradicije, posebice one autohtonih naroda svijeta, potaknulo je 1970-ih godina rasprave o tome je li naglasak na spomenicima i prenosivim umjetničkim djelima preuzak i stoga etnocentričan. Mnoga kulturna blaga autohtonih i seljačkih društava usmene su tradicije i javni događaji ove ili one vrste, a značaj tih nematerijalnih, performativnih resursa često ima veću težinu od materijalne kulture. Tvrdilo se da oni svakako zaslužuju jednak tretman kao i katedrale ili arheološka nalazišta.

U kombinaciji s naglašenim širenjem domene interesa pojavila se i tendencija da se kulturno dobro odnosno vlasništvo zamijeni izrazom "kulturna baština". Taj pomak, iako nije bio ni dosljedan ni potpun, ukazuje na sve veću sumnju u univerzalnost zapadnjačkog pojma vlasništva i na sve šire shvaćanje da se kultura ne može svesti na inventar predmeta, a da se pritom ne marginaliziraju njezine najvažnije značajke (vidi Prott i O'Keefe 1992).[4] Dematerijalizacija baštine, odnosno sve veće isticanje priča, dizajna, glazbenih oblika i informacija u raspravama o zaštiti baštine,

[3] Korisni izvori za povijesnu i teorijsku pozadinu međunarodnih nastojanja da se zaštiti autohtona baština su Anaya (1996) te Rosen (1997). Za pitanje treba li se umjetnost u privatnom vlasništvu smatrati kulturnim dobrom važna je knjiga Josepha L. Saxa *Playing Darts with a Rembrandt* (1999).

[4] Iako je argumentacija Lyndel V. Prott i Patricka J. O'Keefea vezana uz uporabu izraza "kulturna baština" umjesto "kulturno dobro" uvjerljiva, činjenica da je potonji izraz dio zakona i međunarodnih ugovora čini ga neizbježnim elementom suvremenih rasprava. Kratku usporedbu definicija kulturnog dobra objavio je na internetu Odsjek za umjetničke politike i menadžment pri City University of London, www.city.ac.uk/artspol/cult-def.html. Dva nedavna rada koja istražuju implikacije nekonvencionalnog suprotstavljanja kulture i vlasništva su Rowlands (2004) i Brown (2004). Za objašnjenje mnogih poteškoća koje prate koncept "kulturne baštine" vidi Blake (2000).

otvara mogućnost sveobuhvatnijeg upravljanja tradicijskim kulturnim proizvodima, ali i stvara neugodne komplikacije za donositelje politika.

Ovaj članak daje pregled novijih radova na području zaštite baštine, s osobitim naglaskom na knjige, članke i dokumente politika objavljene nakon 2000. godine koje se bave nematerijalnim kulturnim dobrima. Pišem ga kao antropolog koji se tek nedavno uhvatio u koštac sa sofisticiranim raspravama o kulturnim dobrima koje vode povjesničari umjetnosti, muzejski stručnjaci i pravnici, od kojih mnogi o ovim pitanjima razmišljaju već desetljećima. Kad sam se susreo sa zapanjujućom erudicijom vodećih ljudi u ovom polju, osjetio sam novački zanos, ali i zbunjenost ograničenošću kojom su bili formulirani neki vrlo utjecajni argumenti. Nemoguće je istraživati literaturu koja je u nastanku, a ne primijetiti da neke pretpostavke koje podupiru rasprave o kulturnim dobrima ne uspijevaju hraniti sve veće ambicije toga područja za širenjem. Ono što je bilo savršeno smisleno dok su se rasprave prije svega bavile sudbinom slika, crkava i arheoloških nalazišta, postalo je upitno kad se primijenilo na ostale vrste kulturne proizvodnje.

Koliko je rano bavljenje kulturnim dobrima znanstvenike navelo na ponovno promišljanje značenja vlasništva, toliko i bavljenje nematerijalnom kulturnom baštinom mora imati sluha za širi značaj *informacija*, uključujući praktični, politički i moralni utjecaj predložene regulative. Informacije se ravnaju prema vlastitim pravilima. Štoviše, one mogu istovremeno boraviti na neograničenom broju mjesta. Beskućništvo informacija narušava razliku između pravog i krivotvorenog te ujedno oslabljuje spone koje povezuju jedinice informacija u smislene sustave.[5]

Cilj mi je u ovome radu identificirati korijene onoga što se približno može definirati kao "nevolje s baštinom", odnosno kao raširenu globalnu zabrinutost zbog kretanja informacija među različitim kulturama, te ocijeniti predložene strategije za suočavanje s tim problemima. Posebno ću istaknuti prednosti razmišljanja o informacijama iz ekološke perspektive,

[5] Zanimljivo ispitivanje naše sposobnosti da po želji reproduciramo slike, tekstove i zvukove vidi u Schwartz (1996).

kao o sveukupnom sustavu međusobno ovisnih odnosa i sila. [6] Ekološko razmišljanje karakterizira holizam i svijest o međusobnoj povezanosti. Ono prepoznaje da upravljanje složenim sustavima zahtijeva bavljenje ne jednom varijablom, već s mnogo njih, te da će uvijek postojati neizvjesnost o tome kako promjene pojedinih varijabli utječu na cjelinu.[7] Ekološki pristup nematerijalnim kulturnim dobrima odupire se sirenskom zovu jednoobraznih rješenja, pozivajući nas da razmotrimo sve komponente informacijskog ekosustava kada razmišljamo o reformi u bilo kojem od njegovih podsustava. Nažalost, priroda zastupanja u današnje vrijeme navodi mnoge koji se bave zaštitom baštine da se usko usmjere na obranu nematerijalne kulture, kako god da se ona definirala. Prijedlozi koji iz toga slijede zanemaruju način na koji taj hvalevrijedan cilj podupire, podriva ili na neki drugi način preoblikuje informacijske politike u drugim dijelovima društva.[8]

Pozadina: uspon informacijskog društva

Javne rasprave o nematerijalnoj kulturnoj baštini koje su počele 1990-ih oblikovao je skup međusobno povezanih društvenih sila. Najvažnija je nedvojbeno bila uspon onoga što se nazivalo "informacijskim društvom", "informacijskim dobom", "ekonomijom znanja" ili, u novije vrijeme, "umreženim društvom". Ovaj potonji naziv povezuje se s radom Manuela Castellsa, koji je u nizu utjecajnih knjiga i članaka ustvrdio da su nove informacijske tehnologije jednako radikalno preoblikovale globalno društvo kao što je i industrijska revolucija promijenila svijet u devetnaestom

[6] Koliko znam, koncept "informacijske ekologije" nedovoljno je razvijen iako se sve više upotrebljava u bibliotekarstvu i među konzultantima za upravljanje znanjem u poslovnim kontekstima (usp. npr. Davenport 1997).

[7] O istraživanju tih pitanja, s posebnim osvrtom na upravljanje poslovnim informacijama, vidi Davenport (1997:28-45).

[8] Stuart Kirsch i drugi tvrde da je drugi najvažniji čimbenik koji uzrokuje zabrinutost za kulturnu baštinu globalna difuzija zapadnjačkih modela vlasništva. Za pojedinosti vidi Kirsch (2004).

stoljeću. U sažetom prikazu svoje teorije umreženog društva Castells (2000) identificira tri najvažnija učinka: 1) nastanak novih ekonomija temeljenih na informacijama, a ne na proizvodnji materijalnih dobara, 2) globalizaciju korporacija i javnih institucija, uz odgovarajući odmak moći od tradicionalne nacionalne države, te 3) stvaranje novih mreža koje, između ostaloga, preoblikuju radne odnose, politiku i gospodarsku aktivnost.

Ima razloga da budemo skeptični kad su u pitanju Castellsove širokopotezne tvrdnje, a jedan od njih svakako je i činjenica da Sjedinjene Države, koje su po svoj prilici apoteoza umreženog društva, i dalje troše više novca na staromodne trajne proizvode i izvore energije koje uglavnom uvoze iz drugih zemalja, nego što ga generiraju informacijskim izvozom. To sugerira da ta nova ekonomija i nije tako održiva kao što to vjeruju njezini proroci.[9] Pa ipak, Castells i društveni teoretičari sličnih stavova u središte pozornosti dovode tendencije čija je važnost neosporna. One uključuju fenomen globalizacije sa svim njegovim manifestacijama i meteoritski uspon prava intelektualnog vlasništva kao predmeta globalnih sporova.

Globalizacija je postala prikladno žrtveno janje za sve što se u suvremenom životu čini nepravednim ili dezorijentirajućim. No samo najekstremniji globofobi neće priznati da njezini učinci nisu u potpunosti negativni. Istaknut položaj nematerijalnih kulturnih dobara kao predmeta općeg svjetskog zanimanja, kao i sposobnost skupina za pritisak da pridobiju međunarodnu podršku za zaštitu baštine, primjeri su pozitivnih učinaka globalizacije. Međutim, nije upitno da je prodor kozmopolitskih informativnih i zabavnih medija čak i u najizoliranije kutke čovječanstva u mnogima dijelovima svijeta izazvao nemir. Ljudi se boje da će njihove jezike, tradicijske prakse i vrijednosti uništiti kulturni utjecaji stranog porijekla, većinom s razvijenog Zapada. I samo se vrijeme tako transformira iz lokalnog u globalni fenomen, potaknuto dvadesetčetverosatnim programima s vijestima i neprekidnim trgovanjem na svjetskim financijskim tržištima. Ti su čimbenici doveli do zahtjeva da se kretanje stranih slika i informacija regulira u interesu lokalnog kulturnog integriteta. U Europi i

[9] Žestoku kritiku Castellsova rada i društvenih teoretičara sličnog mišljenja vidi u May (2002).

Sjedinjenim Državama zastrašujuća konsolidacija medija dala je povoda strahovima da su umjetnička kreativnost i izražavanje različitih stajališta ozbiljno ugroženi.[10]

Akademski su se stavovi u posljednjem desetljeću polako mijenjali od liberalnog pogleda na kulturno miješanje, karakteriziranog prihvaćanjem njegovih šarmantnih ironija i postmodernističke zaigranosti, do kritičkog stajališta koje naglašava stupanj u kojem globalni tijekovi kulture mogu ugroziti svijest zajednice o vlastitoj autentičnosti. Jedan od rijetkih koji se s time ne slaže je ekonomist Tyler Cowen (2002) čija knjiga *Creative Destruction* daje pregled argumenata i zaključuje da globalni monopoli i uvezene tehnologije često promiču lokalnu kreativnost jer stvaraju unosna tržišta za inovativnu i kvalitetnu umjetničku proizvodnju. Neki od primjera koje navodi Cowen (2002:24-33) su tuvansko grleno pjevanje u Mongoliji, gdje je lokalno zanimanje potaknuto prodajom snimaka u inozemstvu i nedavnim američkim dugometražnim filmom, te šareni pamučni *molas* naroda Kuna u Panami, oblik sintetičke umjetnosti u kojem se združuje tradicija slikanja na kori drveta s tehnikama šivanja i materijalima dobivenim od Europljana. Cowenova knjiga nije ni jednostavna obrana slobodne trgovine niti antiglobalizacijska litanija, već detaljna ocjena pozitivnih i negativnih učinaka kulturnih tijekova uključujući i njihovu moć stvaranja novih oblika lokalne autentičnosti.

Suvremena kriza kulturne baštine ne dovodi u pitanje samo autentičnost. Informacijsko društvo po svojoj prirodi podriva društvene norme i institucije, uvećavajući važnost kulture koja se usko definira kao skup vrijednosti i moralnih obveza. Sam kulturni identitet, kao što primjećuje antropolog Simon Harrison (1999), mogao bi postati oskudan resurs koji treba braniti kao i bilo koji drugi oblik dobra, pojedinačnog ili kolektivnog. Baština, kao retrospektivan izraz kulture, također se transformira u krajnje politiziranu robu.[11]

[10] O informacijskoj transformaciji vremena i prostora vidi Virilio (2000:113). Radovi koji razmatraju utjecaj kontrole monopola globalnih medija uključuju: Drahos i Braithwaite (2003), Lessig (2004), McLeod (2001) i Vaidhyanathan (2001).

[11] O utjecaju informacijskog društva na kulturu vidi posebice Lash (2002:26-27).

U međuvremenu se zbog sve veće gospodarske važnosti informacija uvećava vrijednost prava intelektualnog vlasništva. Autorska prava, patenti, žigovi i poslovne tajne postali su ključ prosperiteta u eri u kojoj je nadzor nad prototipovima jednako unosan kao i njihovo kopiranje (Lash 2002:81-82). Globalnim tržištima za zaštitu prava intelektualnog vlasništva potrebni su globalni režimi nadzora, a odatle i *Sporazum o trgovinskim aspektima prava intelektualnog vlasništva* i slični pravni instrumenti koji su postali metom mnogih kritičara globalizacije. Još važnije od nastojanja da se poveća doseg prava intelektualnog vlasništva u prostoru (sporazumima kao što je *Sporazum o trgovinskim aspektima prava intelektualnog vlasništva*) i vremenu (neprestanom kampanjom proizvođača da se produži trajanje autorskih prava i patenata) dramatično je širenje onoga što se uopće smatra intelektualnim vlasništvom. Softverski inženjering i biotehnologija otvorili su nova područja za afirmaciju prava intelektualnog vlasništva, uključujući genske sekvence, oblike života i baratanje informacijama u bazama podataka. Te su se društvene snage sjedinile i izazvale moralnu paniku zbog intelektualnog vlasništva i njegovog utjecaja na politički, kulturni i gospodarski život društava posvuda.

Kulturno prisvajanje u kontekstu informacijskih društava

Zabrinjavajuća je značajka informacijskog društva njegova moć da i najmanje komadiće performativnog sadržaja (tj. informacije, u Batesonovom smislu "razlike koja čini razliku") liši njihove kontekstom određene vrijednosti i zatim uporabom tehnologije te komadiće iskoristi, obično s ciljem stvaranja profita (usp. Bateson 1972:453). Ta sposobnost da se slike, zvukovi i prakse istrgnu iz svoje izvorne okoline i premjeste na drugo mjesto stekla je različite nazive, a najširi je "kulturno prisvajanje". Pitanja kulturnog prisvajanja potakla su nastanak niza radova koji proučavaju kretanje kulturnih elemenata od politički slabijih prema politički snažnijima. Obratan proces, u kojem kulturne proizvode prisvajaju slabiji (npr. eklatantno kršenje autorskih prava na području popularne glazbe i filma

uobičajeno u zemljama u razvoju), potpuno se ignorira ili pak slavi kao čin kulturnog otpora.[12]

Kulturno prisvajanje smatra se pogrešnim iz dva glavna razloga. Prvo, radi se o nepoštivanju kulturnih vrijednosti izvorišne zajednice koja rijetko odobrava imitacije svojeg stvaralaštva. Drugo, zbog njega je ta zajednica materijalno oštećena, bilo da joj se osporavaju zakonite gospodarske koristi bilo da se narušava zajedničko shvaćanje nužno za njezino društveno zdravlje.

Poštovanje je izuzetno teško jamčiti zakonskim sredstvima, čak i ako si manjinske zajednice mogu priuštiti pravnu zaštitu od otvorene diskriminacije. Zbog toga su kritike kulturnog prisvajanja sklone pitanju materijalne štete, s ciljem promicanja zakonskih reformi koje bi zajednicama omogućile naknadu takve štete ili, još bolje, koje bi spriječile da do nje uopće dođe. S ciljem ispravljanja građanskih nepravdi zaštita baštine prebacuje se na teritorij intelektualnog vlasništva i deliktnog prava. Stoga ne iznenađuje da su pravni stručnjaci odradili velik dio posla u raspravama o vlasništvu nad kulturom.[13]

Tipičan članak o pravu i intelektualnom vlasništvu ide otprilike ovako. Autor spominje nepravde koje proizlaze iz toga što stranci mogu po volji otuđivati elemente tradicijskog znanja ili kulturnog izričaja, većinom zbog toga što po svojoj pravnoj definiciji folklor počiva u javnoj domeni gdje je dostupan svima. Slijedi pregled načina kako bi se postojeći zakoni o intelektualnom vlasništvu mogli promijeniti da obuhvate folklor i tradicijsko znanje – primjerice, uvrštavanjem u akte o poslovnoj tajni, proširivanjem definicije zaštitnog znaka ili osmišljavanjem oznaka autentičnosti za folklorne proizvode. Nakon toga slijedi sustavan pregled ostalih pravnih

[12] Literatura o kulturnom prisvajanju pregolema je da bi se mogla ovdje popisati. Dva utjecajna rada koja okupljaju čitav raspon perspektiva i studija slučaja su Coombe (1998) te Ziff i Rao (1997). Noviji članci koji istražuju različite vidove prisvajanja uključuju: Erasmus (2002), Heyd (2003), Shand (2002), Tsosie (2002) i Young (2000).

[13] Studije o zaštiti baštine i pravima intelektualnog vlasništva koje su počevši od 2000. godine objavili pravni znanstvenici uključuju: Grad (2003), Hapiuk (2001), Harding (2003), Janke (2004), Matlon (2004), Morgan (2004), Nason (2001), Stevenson (2000), Visser (2004) i Wüger (2004). Zbog savršene iscrpnosti pravnog istraživanja, radu von Lewinski (2004) nema ravnog.

područja koja mogu ponuditi dodatnu zaštitu: vlasničkih prava nad zemljom, akata o kleveti i pojmu skupne klevete, zakona o očuvanju povijesnih znamenitosti, građanskog prava, zakona koji propisuju repatrijaciju ljudskih ostataka i svetih predmeta, te međunarodnih protokola o ljudskim pravima. Prototipni članak završava primjedbom da nijedna od navedenih pravnih strategija ne odgovara najbolje osobitostima nematerijalne baštine te da je vjerojatno najbolje stvoriti nove regulatorne režime *sui generis* kako bi se zadovoljile specifične potrebe tradicijskih zajednica, posebice onih autohtonih.[14]

Antropolozi, koji također uvelike doprinose raspravama o kulturnim dobrima, dijele progresivna razmišljanja koja motiviraju pravnu disciplinu o kulturnoj zaštiti, ali često izražavaju nezadovoljstvo prihvaćenim pravnim kategorijama. Većina socijalnih antropologa zapravo se nije susrela s kategorijom koju nije bila spremna dekonstruirati ili, kako se obično kaže, "problematizirati". Iz te navike proizlazi nagon da se odbaci komodifikacija svojstvena samom pojmu kulturnog dobra i da se izraze sumnje u način na koji se koncept kulture općenito predstavlja na međunarodnim forumima kao što je UNESCO. Prigovori ideji da se kulturi omogući nadmoćan pravni status naglašavaju sklonost tog koncepta da zamrzne društveni život u vremenu, da zamišlja čvrste granice gdje one ne postoje te da društvenim skupinama (posebice autohtonim) pripisuje nejasnu, čak mističnu drugost. U podlozi je takvih poznatih argumenata ogorčenost zbog činjenice da su antropološki koncept kulture prisvojili globalni donositelji politika upravo kad su se mnogi antropolozi spremali napustiti ga.[15]

U najnovijim radovima, međutim, znanstvenici idu dalje od kritike kulture prema više pragmatičnom prihvaćanju korisnosti toga koncepta. Bruce Robbins i Elsa Stamatopoulou traže od antropologa da se oslobode straha od "teorijske nekorektnosti" i prihvate činjenicu da ustrajanje na kulturnim pravima donosi i koristi u obliku pomaganja autohtonim naro-

[14] Noviji doprinosi iz polja izvan pravne znanosti uključuju: Brown (2003), Coleman (2004), Kirsch (2001), Riley (2004) i Seitel (2001).

[15] Među novijim istupima u raspravi o kulturi su Cowan, Dembour i Wilson (2001), Eriksen (2001), Geertz (2000:68-88) i Nas (2003). Za istraživanje o tome kako pojmovi autohtone kulture završavaju u polemikama o biopiratstvu vidi Green (2004).

dima da ostvare određen stupanj samoodređenja bez izravnog ugrožavanja teritorijalne cjelovitosti nacionalne države. Oni na neodređenost koncepta kulture gledaju kao na prednost, a ne na nedostatak (Robbins i Stamatopoulou 2004:422, 426 i drugdje).[16]

Antropolozi su se možda pomirili s kulturom, ali sada počinju propitivati valjanost i političke implikacije određenja pojedinih zajednica kao "autohtonih". U Sjevernoj i Južnoj Americi autohtonost se lako definira, barem u teoriji: odnosi se na potomke izvornih stanovnika Novog svijeta. (Međutim, zbog niza generacija miješanih brakova i kulturnog stapanja pitanje tko zadovoljava kriterij autohtonog ostaje problematično.) Nasuprot tomu, u regijama kao što su južna Azija i Afrika tvrdnje o prethodnom posjedu mogu izazvati podjelu u političkoj areni ionako već zatrovanoj nasiljem i nestabilnošću. Zbog uspona autohtonizma i posebnih prava koja on obično promiče, a da ne spominjemo romantičnost i iskonsku autentičnost koja se starosjedilačkoj kulturi pripisuje u popularnoj imaginaciji, polaganje ili ponovno polaganje prava na autohtoni identitet postaje sve privlačnije. Izgledno je da će se rasprave o autohtonim identitetima u nadolazećim godinama intenzivirati.[17]

Čini se da je u pravnoj znanosti splasnuo početni entuzijazam oko izgleda da se promijene zakoni o intelektualnom vlasništvu kako bi štitili nematerijalnu baštinu. Najnovije radove karakterizira još veća sumnja u korisnost zakona o pravima intelektualnog vlasništva, priznavanje vrijednosti zakonske fleksibilnosti i otvorenost alternativnim formulacijama. Jedna od najupornijih opcija koja potječe još od pionirskog rada Darrella Poseya i Grahama Dutfielda iz 1996. godine ustraje na tome da se autohtone kulture moraju promatrati kao ukupni društveni sustavi u kojima zemlja, prirodni okoliš, društvene prakse i tradicijsko znanje tvore jednu cjelinu (Posey i Dutfield 1996). Izražavajući mišljenje slično onome Poseya i Dutfielda, Russel L. Barsh iznosi tvrdnju da je za autohtone narode "znanje

[16] Razni antropolozi došli su do sličnih zaključaka iako različitim analitičkim putevima. Vidi, primjerice, Clifford (2001) te Kasten (2004).

[17] Za ocjenu globalnog pokreta autohtonih prava vidi Niezen (2003). Nedavne kritike pojma autohtonosti uključuju Bowen (2000) i Kuper (2003).

nerazdvojivo od zemlje i kulture" (Barsh 1999:40) čime se suprotstavlja rascjepkanim, redukcionističkim pravnim strategijama kulturne zaštite.[18]

Na visokoj razini apstrakcije Barshova je primjedba svakako točna. Ipak, nisam još sreo starosjedioca koji ne zna razliku između, primjerice, planine i obreda, čak i kada među njima postoji simbolička veza. Ono što Barsh smatra znanjem zapravo je bliže mudrosti, shvaćanju prožetom moralnim značenjem. Jaz između "podataka" s jedne strane i "mudrosti" s druge srž je sukoba između informacijskih i tradicijskih društava. Kao što primjećuje antropologinja Marilyn Strathern: "Tržište stoga otkotvljuje ono što se može iskoristiti, dok je bit pokreta za prava autohtonog intelektualnog vlasništva ponovno ukotviti, ponovno kontekstualizirati autohtono vlasništvo u tradicijsku autohtonu kulturu. Tradicija je, možemo reći, koncept koji ukotvljuje" (Strathern 1999:167).

Iako su brzina i prodornost tog otkotvljenja zasigurno nove, redukcija svetih cjelina na njihove sastavne dijelove prisutna je još od prosvjetiteljstva. I još se od prosvjetiteljstva antiredukcionisti protive analitičkom rastavljanju svega što bi zaokupilo pažnju znanstvenika i humanista, svetih tekstova, ljudskog tijela, umjetničkih djela, ili specijacije flore i faune na planetu. Kad predsjednik George W. Bush provodi politiku koja ograničava istraživanja embrionskih matičnih stanica, on zauzima slično antiredukcionističko stajalište, jer odbija dopustiti neograničen pristup stanicama koje potječu od ljudskog fetusa, za koji on i ostali smatraju da se mora promatrati kao sveta cjelina, a ne kao moralno neutralna nakupina tkiva.

To zapažanje ne treba tumačiti kao obranu trenutačnih informacijskih praksi ili kritiku nastojanja da se ograniči iskorištavanje autohtonog znanja. Ono jednostavno primjećuje da je odbacivanje kategoričkih razlika drevna taktika za izdvajanje jedne skupine od drugih. Ona može imati korisnu svrhu, kao što je primjerice osporavanje gledišta donositelja politika koji su previše skloni konvencionalnim kategorijama ("umjetnosti", "biološkom znanju", "spomeniku", "dobru") koje za neke zajednice mogu imati potpuno drugačije značenje ili biti potpuno besmislene. No u svijetu

[18] Radovi koji pobuđuju sumnju u pristupe pravima intelektualnog vlasništva uključuju: Harding (2003) i Osborne (2003).

ustrojenom na temelju analize razlika, ustrajanje na tome da nijedna razlika nije opravdana predstavlja golemu prepreku zakonskoj reformi. Uvjerljiva je to krilatica, ali ne doprinosi mnogo međukulturnom dijalogu. U slučaju politika o autohtonim pravima, tvrdnja da se zemlja i kultura međusobno ne razlikuju također zasjenjuje težnje onih autohtonih naroda koji nemaju tradicijski oslonac u zemlji, ali su i dalje predani izvornim vrijednostima.

Nova etnografska istraživanja o shvaćanju vlasništva nad kulturom na specifičnim mjestima, za razliku od apstraktnih i često romantičarskih opisa tradicijskih vlasničkih praksi koje obično dominiraju u raspravama o politikama u multilateralnim organizacijama kao što je UNESCO, manje su ambiciozna u svojim tvrdnjama, ali imaju subverzivnije implikacije. Mnoga od tih istraživanja dolaze s Papue Nove Gvineje, područja koje je odnose razmjene pretvorilo u oblik umjetnosti. U jednom takvom istraživanju James Leach (2003) pokazuje da su za narod papuanske pokrajine Rai Coast elementi kulture korisniji i produktivniji kad su u opticaju, nego kad se vrate svom izvoru. Te običajne prakse i vjerovanja osporavaju UNESCO-ovo gledište da se silna želja ljudskih zajednica da posjeduju i kontroliraju kulturna dobra može uzeti kao zadana postavka. Za Leachove sugovornike iz Rai Coasta, repatrijacija raskida veze umjesto da ih jača. Taj slučaj ilustrira kako stvari koje izdaleka izgledaju vrlo jednostavne na terenu otkrivaju iznenađujuće složenosti.[19]

Rješenja informacijskog društva za probleme informacijskog društva?

UNESCO-ova *Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine*, usvojena 2003. na trideset i drugoj Općoj skupštini te organizacije, predstavlja značajan korak u globalnim nastojanjima da se zaštite tradicijsko znanje i kulturne proizvodnje. Konvencija predviđa niz mjera "čiji je cilj osiguravanje održivosti nematerijalne kulturne baštine, uključujući identificiranje, dokumentiranje, istraživanje, čuvanje, zaštitu, promicanje, unaprjeđenje,

[19] Vidi također Simet (2000), Strathern (2000) te Kalinoe i Leach (2001).

prenošenje posebice putem formalnog i neformalnog obrazovanja, kao i revitalizaciju različitih oblika te baštine" (UNESCO 2003, čl. 2, st. 3).

Konvenciju treba promatrati u kontekstu širih napora UNESCO-a na promicanju globalne informacijske demokracije, uz istodobno potvrđivanje prava nacija na obranu svojih kultura od neželjenog vanjskog utjecaja. Najkontroverznija od razmatranih mjera nacrt je ugovora koji se obično naziva *Konvencijom o kulturnoj raznolikosti*, a koji predlaže obranu lokalnih kultura davanjem prava državama članicama da kontroliraju uvoz stranih kulturnih proizvoda, uključujući knjige, filmove i snimljenu glazbu. Takvoj se politici žestoko suprotstavljaju najveće svjetske medijske korporacije, neproporcionalno smještene u Sjedinjenim Državama, koje je odbacuju kao prijetnju slobodi izražavanja, i kao nepoželjno ograničenje trgovine.[20]

Ako se provede, UNESCO-ova *Konvencija o kulturnoj raznolikosti* svoj najizravniji učinak zabilježit će u nacionalnim medijskim industrijama. Nasuprot tomu, *Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* usmjerena je prije svega na predindustrijske, folklorne tradicije. Jedna je od ironija *Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* da su njezin jezik i administrativne strategije oblikovani po obrascu praksi istog informacijskog društva kojemu se tobože žele suprotstaviti. Konvencija nematerijalnu baštinu prikazuje kao opredmećeni resurs podložan suvremenim menadžerskim tehnikama. Prema takvom legalističkom gledištu baština se ne može zaštititi dok se temeljito ne dokumentira, odakle potječe i poziv *Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* da se pripremi "jedan ili više popisa nematerijalne kulturne baštine koja je prisutna na […] teritoriju [svake države]" (UNESCO 2003, čl. 12, st. 1). Razmjer traženog popisivanja nezamisliv je, posebice u velikim ili izrazito multietničkim državama poput Rusije, Kine, Indije i Kanade, a da ne govorimo o Papui Novoj Gvineji i Peruu. Ta politika neobično podsjeća na ranu

[20] O predloženoj konvenciji o kulturnim raznolikostima vidi u Ford (2003). Ironično je da se neki medijski kritičari u Sjedinjenim Državama počinju žaliti da globalizirajući mediji narušavaju i kvalitetu američke umjetnosti i kulture. Za ocjenu pritisaka da se proizvode filmovi koji se jednako dobro prodaju u inozemstvu kao u SAD-u, a kojima se provodi kampanja protiv scenarija koji se bave isključivo američkim iskustvima i prijeporima vidi Kipen (2004).

antropologiju koju je pokretalo uvjerenje da se primitivne kulture moraju dokumentirati u cijelosti, od tehnika izrađivanja košara i vještina liječenja do sustava srodstva i religijskih vjerovanja, a sve stoga što je njihovo izumiranje bilo neizbježno. Ta je disciplina odavno zaključila da dokumentiranje igra tek skromnu ulogu u očuvanju kulture. Misliti drugačije klasična je zabluda zamjene zemljopisne karte za teritorij koji ona predstavlja. Stoga, iako ambiciozni program *Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* ne donosi ništa naočigled štetno, teško je zamisliti kako će ona zaštititi kulture kao žive, dinamične sustave. Vjerojatno je dovoljno da konvencija potvrdi važnost tradicijskih kultura tako da status lokalnog znanja stavi na svjetski dnevni red kao stavku vrijednu pažnje.[21]

Konvencija je inspirirala nekoliko nacionalnih kampanja za uporabu elektroničkih resursa u borbi protiv nestanka lokalnih tradicija. Indija je, primjerice, najavila planove da će "provesti ekstenzivno dokumentiranje nematerijalne baštine kako bi se očuvao svaki izričaj baštine, kroz izradu iscrpnih popisa i njihovu elektroničku pohranu za budućnost". Nažalost, postoje razlozi za sumnju da takvi tehnokratski pristupi zaštiti baštine, usmjereni od vrha prema dnu mogu išta ponuditi. Prvo, stručnjaci iz područja bibliotekarske znanosti i upravljanja podacima počinju se suočavati sa zapanjujućom krhkošću elektroničkih zapisa. Digitalni mediji propadaju brže nego što se nekoć mislilo. Što je još gore, tehnologije potrebne za njihovo čitanje mijenjaju se tako brzo da nakon desetljeća ili dva mnogi zapisi postaju siročad i ne mogu se pročitati jer nitko više ne posjeduje prastaru opremu potrebnu da bi im se pristupilo. Drugo, internet i ostali uljezi informacijskog društva gurnuli su mnoge starosjedilačke narode u još veću tajnost. Ideju da znanje moraju zapisivati stranci kako bi ga spasili od nestanka nemoguće je pomiriti sa zaštitničkim obratom usmjerenim

[21] Svoje ograde oko *Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* podrobnije sam obrazložio u Brown (s. a.). Obazriv odgovor na moj rad stigao je od Richarda Kurina, ravnatelja Smithosnianova Centra za narodni život i kulturnu baštinu, koji je aktivno sudjelovao u UNESCO-ovim raspravama o specifičnom jeziku konvencije. Iako priznaje da konvencija ima mane, Kurin smatra da će ona imati konstruktivan utjecaj jer ističe da je "prakticiranje vlastite kulture ljudsko pravo" i potvrđuje da "sve kulture životu daju smisao i značenje i zbog toga zaslužuju zaštitu" (Kurin s. a.).

prema unutra koji se sada primjećuje u mnogim autohtonim zajednicama. Taj pomak u smjeru tajnosti pokreće autohtone zahtjeve za "repatrijacijom informacija", odnosno vraćanjem (a u rjeđim slučajevima i uništenjem) etnografskih tekstova i slika koje zajednice žele ukloniti iz javne domene uz obrazloženje da znanje dokumentirano u tim materijalima nikada nije ni trebalo biti javno. Čak i kad određene autohtone zajednice aktivno ne podržavaju veću tajnost, one se sve više boje da dokumentiranje njihove nematerijalne baštine ne samo da je neće zaštititi već će olakšati njezino iskorištavanje, što pojmu "zaštite baštine" daje orvelovsku konotaciju. Strategija koju oni preferiraju je, kao što je rekao jedan antropolog, "sigurnost kroz skrivenost".[22]

Nešto perspektivniju taktiku informacijskog društva usvojili su Svjetska organizacija za intelektualno vlasništvo (WIPO) i Američko udruženje za unapređenje znanosti, koji sada sponzoriraju "baze podataka stanja tehnike", u kojima su Indija i Kina istaknuti donatori. Zamisao u pozadini tih baza podataka je objavljivati tradicijske farmakopeje i na taj način spriječiti prijavitelje patenata koji, polazeći od njih, tvrde da su otkrili nešto novo. Tek će se vidjeti može li takav pristup nadvladati tendencije autohtonih zajednica prema sve većoj tajnosti.[23]

Pouke, pitanja, izgledi za budućnost

U globalnim raspravama o nematerijalnoj kulturnoj baštini ostala su neriješena neka važna pitanja. Jedno se tiče ravnoteže između baštine kao resursa za čitavo čovječanstvo i nečega što propisno pripada zajednicama

[22] Informacije o planu zaštite baštine u Indiji prenesene su iz Mukul (2003). O krhkosti digitalnih zapisa vidi Stille (2002). O praktičnim, pravnim i etičkim pitanjima koja se povezuju s grupnom tajnošću vidi Brown (2003:27-42) i Harding (2000). Izraz "sigurnost kroz skrivenost" potječe od Erica C. Kanse (osobna komunikacija).

[23] WIPO, "Portal of Online Databases and Registries of Traditional Knowledge and Genetic Resources", www.wipo.int/tk/en/databases/tkportal/index.html; *American Association for the Advancement of Science*, "Traditional Ecological Knowledge Prior Art Database", ip.aaas.org/tekindex.nsf.

iz kojih potječe i koje ga i dalje kontroliraju. Većina najvažnijih strateških dokumenata na ovu temu počinje izjavom da su folklor i tradicijsko znanje zajednička baština cijelog čovječanstva. Zatim se opisuju planovi kojima bi se velik dio toga znanja učinkovito uklonio iz globalnih zajedničkih dobara i privatizirao u zajednicama gdje se misli da je ono nastalo i gdje se može smatrati dobrom zajednice. U raspravi sličnih tenzija u svijetu materijalnih kulturnih dobara John Merryman (1986:846 i drugdje) razlikuje kulturne internacionaliste i kulturne nacionaliste. Potonji smatraju da predmeti kulturne baštine opravdano obitavaju u svojim zajednicama ili državama porijekla. Internacionalistička strana rasprave nedavno je objavila kontroverznu *Deklaraciju o važnosti i vrijednosti univerzalnih muzeja* koju su potpisali ravnatelji nekih od najvažnijih svjetskih umjetničkih muzeja. Međutim, kulturni nacionalisti danas su nesumnjivo u usponu.[24]

Kontradikcijom između retoričkih priziva pojma zajedničke kulturne baštine i strategijâ čija je svrha usporiti kretanje tradicijskog znanja u javnu domenu bavi se u svom nedavnom radu pravna znanstvenica i antropologinja Rosemary Coombe, koja odavno djeluje kao oštri komentator pitanja intelektualnog vlasništva i globalne ekologije informacija. Coombe smatra da aktivna javna domena, za kojom teže kulturni internacionalisti, može uspjeti samo ako manjinske kulture prežive sadašnji globalizacijski proces. Kulturna javna domena, tvrdi, ovisi i o odgovornostima, a ne samo o pravima. Takve odgovornosti uključuju odbijanje "oduzimanja kulturnih dobara" koje "nanosi kulturnu, socijalnu i političku štetu onima za koje su kulturni oblici čvrsto isprepleteni sa specifičnim oblicima postojanja u lokalnim životnim svjetovima značenja" (Coombe 2003:1185). Drugim riječima, bez bolje ravnoteže između otvorenosti i diskrecije kulturna javna domena mogla bi se reducirati na ideal lišen sadržaja. Time se ilustrira jedan vid onoga što Tyler Cowen naziva "paradoksom raznolikosti". "Svijet bi kao cjelina mogao biti raznolikiji," piše, "ako neka društva odbiju prihvatiti raznolikost kao vrijednost. Te će kulture i dalje stvarati jedinstvena djela s obzirom na svoj status kulturnih marginalaca" (Cowen 2002:146).

[24] Koliko je teško pomiriti univerzalno i lokalno vlasništvo nad kulturnom baštinom razmatra se u Blake (2000). *Deklaracija o važnosti i vrijednosti univerzalnih muzeja* objavljena je 2002. godine, a dostupna je na više internetskih izvora.

I obratno, generalizirana raznolikost može stvoriti veću jednoobraznost zbog kulturnog stapanja koje nužno uzrokuje.

Snažan argument Rosemary Coombe za još agresivniju sekvestraciju tradicijskog znanja neizbježno dovodi do još jednog neriješenog pitanja u takvim raspravama: je li to najbolje postići izmjenama postojećih zakona ili bi globalna zajednica morala stvoriti sustave *sui generis* koji bi to napravili? Studija slučaja opisana u radu Rosemary Coombe (2003) pokazuje da se kreativnom uporabom već postojećih pravnih mehanizama može postići mnogo. Usprkos više od desetljeća traženja rješenja *sui generis,* izneseno je relativno malo detaljnih prijedloga, pretpostavljam zato što pretakanjem u formalni jezik na površinu izlaze mnoge njihove mane. Jedan primjer nalazimo u pravne znanstvenice Susan Scafidi (2001), koja je za "kulturne proizvode" poput etničkih festivala predložila novu kategoriju zaštite sličnu autorskim pravima. Novi prijedlog Scafidijeve uvjerljiv je dok se ne počne zamišljati administrativni aparat koji bi bio potreban za njegovu provedbu na nacionalnoj ili globalnoj razini. Kao i mnoge takve zamisli izložene na međunarodnim forumima, i ovaj je prijedlog, čini se, krajnje udaljen od praktičnih okolnosti plemenskih i seljačkih zajednica u većini zemalja u razvoju koje se nalaze na marginama suvremenih komunikacija i, što je još važnije, vladavine prava. S obzirom na prirodu nacionalnih i međunarodnih proračuna koji funkcioniraju po načelu nulte sume, moramo se zapitati bi li se sredstva potrošena na složene planove kulturne zaštite, koje obično serviraju neautohtone elite, mogla odgovornije uložiti u programe koji donose izravnu korist ciljanim zajednicama. U svakom slučaju, razmišljanje o praktičnosti i administrativnim troškovima treba postati dio rasprava o novim sustavima kulturne zaštite, jednako kao što vlade koje razmatraju sve ekspanzivnije oblike intelektualnog vlasništva koje predlaže industrija moraju procijeniti "transakcijske troškove".

Rijetko se raspravlja i o tome kako bi svjetska zajednica trebala odgovoriti na nematerijalnu baštinu koja je neusklađena s globalnim moralnim i etičkim normama. Što da mislimo o pritužbi da je, primjerice, globalna zabrana komercijalnog kitolova etnocentrična i da uništava tradicijsku japansku kuhinju i japansku baštinu općenito? Slična pitanja već dugo zauzimaju središnje mjesto u raspravama o multikulturalizmu i demokraciji, ali se sve češće formuliraju kao "prava na baštinu" i na taj su

način nošena javnim entuzijazmom prema baštini u različitim oblicima (usp. Sims 2000).[25] Trenutno se rasprave o tome kako pomiriti oprečne vrijednosti pluralističkih društava tek rijetko suočavaju s prijedlozima o očuvanju nematerijalne baštine. Pa ipak, sukob proturječnih vrijednosti je neizbježan. Godišnje parade Narančastog reda u Sjevernoj Irskoj prva su asocijacija. Pristalice tih običaja koriste se istom retorikom koju i drugdje rabe branitelji baštine. Parade se, primjerice, opisuju kao "kultura, tradicija i baština ulsterskih protestanata" i "moćan simbol njihove slobode da izražavaju svoju kulturu".[26] Ipak, s obzirom na njihov štetan učinak u nestalnoj političkoj situaciji, a da ne govorimo o glorifikaciji stoljeća kolonijalnog ugnjetavanja, zaslužuju li parade formalno priznanje i zaštitu? Čitatelji će se zasigurno sjetiti sličnih problematičnih primjera iz svoje vlastite regije ili kulturne zajednice.

Jednako je izazovno i pitanje tko kontrolira predstavljanje baštine neke zajednice, posebice ako je *de facto* vlasništvo nad baštinom, nematerijalnom ili drugom, formalno zaštićeno zakonom.[27] Ta rasprava u velikoj mjeri ovisi o tome kako se definira optimalna ravnoteža individualnih i kulturnih prava, no to je složeno filozofsko pitanje izvan granica ovog rada. Dovoljno je reći da suviše široko tumačenje grupnih prava na baštinu može dovesti do situacija u kojima marginalizirane članove kulturnih zajednica (žene, homoseksualce, vjerske otpadnike, političke disidente) ušutkava većina kako bi svijetu predstavila svoje vrijednosti i prakse. Naravno, autoritarni

[25] Japanski zubar citiran u Simsovu članku kaže: "Kad sam bio dijete, na svaku Staru godinu jeli smo juhu *miso* s kitovim mesom. Bila je to stoljetna tradicija u mom selu. Ne možete zamisliti koliko mi je sada dragocjena ta juha" (Sims 2000). U svojim komentarima na raniju verziju ovog rada Stuart Kirsch istaknuo je da se obnavljanje kitolova među Indijancima Makah iz države Washington opravdava sličnim rječnikom kakav koriste i pobornici kitolova u Japanu. Pitao se zašto nisam spomenuo slučaj Makaha u istom odlomku. To je valjan argument iako bih inzistirao da je razmjer kitolova u ta dva slučaja toliko različit da Makasi zaslužuju drugačiji tretman.

[26] Vidi, primjerice, internetsku stranicu *Protestant Parade in Northern Ireland*, www.ulsterloyal.freeservers.com/parades_culture_tradtion.html. Za jedan od rijetkih radova koji se bavi neugodnim sukobima vezanim uz prirodu i vrijednosti "baštine" vidi Peckham (2003). Za opažanja o politici sjećanja i zaborava vidi Lowenthal (1998).

[27] Za članke koji šalju poruku upozorenja u tom smislu vidi Sunder (2000 i 2001).

potencijal kulturnih prava lako se prenaglašava i ne smije se promatrati kao da poništava njihovu potencijalnu vrijednost. No svaki pomak u smjeru kulturnih prava zahtijeva trajno usmjeravanje pozornosti na odnos manjine prema većini, ključnih vrijednosti kulturne zajednice prema unutarnjim otporima koji svim društvima omogućavaju dinamičan politički život i osiguravaju sposobnost da uspješno odgovore na promjene.[28]

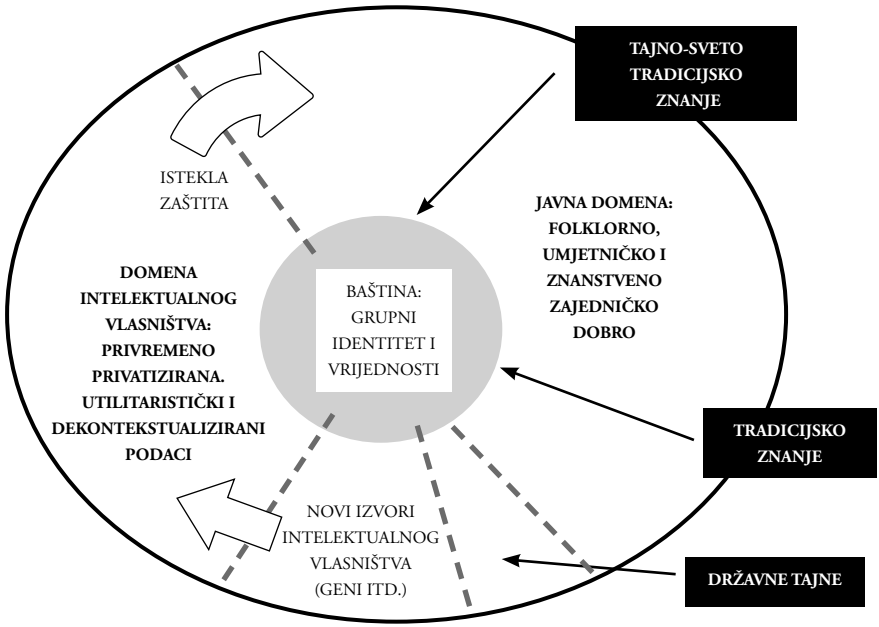
Ponovno o informacijskoj ekologiji

Ako promotrimo informacijski ekosustav u njegovoj sveukupnosti (vidi sl. 1), očito je da se aktivnosti oko zaštite baštine uglavnom usredotočuju na domenu intelektualnog vlasništva, i to konkretno na moguće proširenje prava domene intelektualnog vlasništva na tradicijske zajednice, koja bi se u idealnom slučaju kombinirala s ograničenijim pristupom za privatnu industriju. To je opravdano, ali i problematično. Jednostavno je *proglasiti* da nematerijalna kulturna dobra sada uživaju zaštitu analognu autorskom pravu ili patentu. Sasvim je druga stvar odrediti što se uopće ubraja u nematerijalnu kulturu i zatim osmisliti ekonomične mehanizme da se ona zaštiti. Suvremena kriza baštine dovodi do općenitih tvrdnji o vlasništvu nad kulturom koje nisu utemeljene na činjenicama. U etnografskoj studiji o američkim neopoganima, primjerice, Sabina Magliocco navodi da su 1993. starješine Indijanaca Lakota javno osudili neopogane: "Članovi delegacije Lakota [na međunarodnom okupljanju vjerskih vođa] pretpostavili su da su neke poganske prakse kao što su služba u krugu, zazivanje četiri smjera i pročišćenje gorućim biljem imitacije praksi američkih Indijanaca

[28] Za žestoku obranu kulturnih prava vidi Robbins i Stamatopoulou (2004). Nasuprot tomu, politolog Brian Barry u knjizi *Culture and Equality* (2001) tvrdi da su najvažnija kolektivna prava na odgovarajući način obuhvaćena, s manje opasnosti za individualne slobode, širokim tumačenjem liberalnih teorija o pravu pojedinca na slobodno udruživanje. Srednje stajalište koje nije nesklono kulturnim pravima, ali je osjetljivo na njihove potencijalne probleme, zauzima Sager (2002).

iako su se te konkretne prakse razvile neovisno u Europi i predstavljaju primjer poligeneze [neovisnog izuma]" (Magliocco 2004:234).[29]

Nastojanja da se reguliraju "tradicijski" kulturni izričaji imat će zastrašujući učinak na pravednu uporabu i umjetnički izričaj, posebice s obzirom na to da se sadržaj baštine stalno mijenja i da se o njemu može pregovarati. Naravno, slobodno izražavanje nije društveno dobro koje može nadjačati svako drugo. Niti je ono pravo koje smijemo olako odbaciti. Ekološki pristup domeni intelektualnog vlasništva traži da održavamo svojevrstan pravni ples na žici: ravnotežu između ponekad oprečnih ciljeva očuvanja baštine i vrijednosti otvorenog društva.



SLIKA 1. Nematerijalna kulturna baština i informacijski ekosustav (prema Dutfield 2000:286)

[29] Dva ključna rada koja su najbliža ekološkom pristupu informacijskim pravima su Boyle (1996) i Coombe (1998). Zbog svog holizma važan je i Dutfield (2000).

Ono o čemu se manje raspravljalo, barem dosad, javna je domena i načini na koje bi se ona mogla ponovno promisliti kako bi promicala kulturnu raznolikost na globalnoj razini. Nekolicina inovativnih pristupa vrijedna je spomena. Organizacija Creative Commons sa sjedištem u Kaliforniji, pionir u stvaranju alternativa autorskom pravu, razrađuje planove kojima bi se stvorio okvir za dijeljenje znanstvenih baza podataka koji bi ujedno poštovao autohtone kanone povjerljivosti. Organizacija Creative Commons eksplicitno promiče viziju proširene, a ne ograničene javne domene, koju je uistinu teško uskladiti s autohtonim interesima za čuvanjem znanja u njegovom izvornom kontekstu. No inventivnost te organizacije može potaknuti ostale skupine koje aktivno traže alternative za postojeće prakse na području prava intelektualnog vlasništva. Na suprotnom kraju spektra javne domene, ali jednako intrigantni, napori su da se ojača zaštita za "tajnu-svetu" zonu informacijskog sustava tako da se stvore autohtoni arhivi ili "čuvališta" koja bi nematerijalnu baštinu učinila sigurnom, pod uvjetom povjerljivosti sukladno lokalnim normama. Međutim, zbog toga što takve norme iz perspektive demokratskih vrijednosti mogu izgledati neliberalne, otvaraju se zastrašujuća pitanja koja će se razriješiti tek nakon žestoke rasprave i podosta kompromisa.[30]

Važna strategija za preživljavanje u situacijama ekološkog stresa unakrsno je križanje ili hibridnost. Nove okolnosti zahtijevaju nove regulatorne pristupe. Ipak, možda zato što se hibridnost promatra kao dio problema, a ne kao dio rješenja, većina rasprava bavi se pitanjem nudi li običajni zakon održivu alternativu zapadnjačkim konceptima prava intelektualnog vlasništva. Ta je zamisao privlačna jer je u skladu s politikom etničkog suvereniteta. Moramo se ipak zapitati hoće li svijet biti bolji ako zamijenimo jedan ekspanzivni, entocentrični sustav s puno mana cijelom šumom sitnih, etnocentričnih sustava s puno mana čija jedina vrlina leži u tome da

[30] Creative Commons pruža dodatne informacije o svojoj povijesti i ciljevima na svojoj internetskoj stranici www.creativecommons.org. Izjava koju je objavio australski College of Indigenous Aboriginal Peoples of New South Wales objašnjava da je dio njihove misije služiti kao "čuvalište za sigurnu zaštitu autohtonog intelektualnog vlasništva i kulturnih dobara te unaprjeđenje zajedničkog znanja sa starješinama naroda Bundjalung", www.dev.scu.edu.au/schools/ciap.

su poznati lokalnim zajednicama. Čak će i naklonjeni promatrači priznati da bi sveobuhvatno prihvaćanje običajnog prava prisililo velike multikulturne države da svakodnevno barataju desecima ili čak stotinama pravnih sustava (usp. von Lewinski 2004:386-387). Takva bi eksplozija pravne raznolikosti nametnula ogroman administrativni teret i sukob s liberalnim demokratskim načelom (koje se doduše češće proglašava nego ostvaruje) da bi se svi građani trebali podvrgavati istim zakonima.

Alternativa formalnom prihvaćanju običajnog prava razvoj je hibridnih pristupa u kojima su isprepleteni elementi zapadnih zakona i lokalnih, tradicijskih pravila o opticaju znanja. Na temelju ideja koje potječu s Papue Nove Gvineje, Marilyn Strathern (2000) daje primjere kako bi takvi hibridni pristupi mogli izgledati, a imamo se razloga nadati da će se takvo maštovito razmišljanje pojaviti i drugdje. Naveliko citirana presuda *Bulun-Bulun* iz Australije mogla bi biti predvodnik promjene, jer aboridžinskim zajednicama priznaje posebna fiducijarna prava u religijskoj umjetnosti koja se moraju uzimati u obzir i izvan njihovih zajednica iako ta prava pravno ne zadovoljavaju uvjete združenog autorstva (usp. Strathern 1999 te Dutfield 2000:289; Kirsch 2004).[31] Dokazi nadmoćno pokazuju kako se najbolji izgledi za pravnu hibridnost nalaze na lokalnoj, a ne na globalnoj razini iako je vjerojatno da će se sustavi koji dobro funkcioniraju u jednom lokalnom kontekstu širiti na druge na organski način kako novi pristupi autorstvu, vlasništvu, opticaju kulturnih resursa budu postajali poznatiji široj javnosti.

U skladu s holističkom perspektivom, završit ću s pitanjem koje analitički okvir proširuje izvan granica informacijskog ekosustava. Moje je pitanje inspirirano provokativnim esejom o ljudskim pravima političke filozofkinje Wendy Brown (2004). Ljudska su prava važna, kaže Brownova, ali jesu li ona "najviše čemu se možemo nadati u ovom trenutku povijesti"? Ne stoji li možda nepopustljiva usredotočenost na ljudska prava na putu dalekosežnijim mogućnostima koje bi svijet učinile boljim? Zagovaranje

[31] Slučaj *Bulun-Bulun* formalno je poznat kao *Bulun Bulun i Muilpurrurru protiv R & T Textiles Pty Ltd* [1998] 1082 FCA, 3. rujna 1998.

ljudskih prava jest, tvrdi Brownova, "politika i ono organizira politički prostor, često s ciljem njegove monopolizacije" (Brown 2004:461).

Slična bespoštedna pitanja moraju se postaviti o našem trenutačnom entuzijazmu prema upravljanju nematerijalnim kulturnim dobrima. Očuvanje baštine jest ili bi trebalo biti sredstvo za nastanak brižnih društava u kojima manjinske zajednice sudjeluju u odlukama o svojoj budućnosti i gdje mogu ostvariti jednaki prosperitet kakav je dostupan svima ostalima, ako tako odluče. Kulturna baština važna je za njihovo blagostanje, ali nije jedino pitanje koje iziskuje našu pažnju. Što je s javnim zdravstvom, obrazovanjem i samoupravom? Kao što se zapitao pravni znanstvenik Michael H. Davis (2003), može li se masovno kulturno prisvajanje nematerijalne kulturne baštine autohtonih naroda tretirati kao autonomno pitanje ili ono više ili manje neizbježno slijedi iz razlike u stupnju moći između malih društava i svjetskih industrijskih divova? U potonjem slučaju, hoće li novi zakoni o folkloru i tradicijskom znanju nešto promijeniti?

Suočeni s ambicioznim planovima koji se danas pojavljuju na području zaštite baštine, prijedlozima koji zapanjujuće vjerno rasvjetljavaju viziju Maxa Webera o svijetu koji pokreću birokratska logika i nagon za racionaliziranjem, ponekad se pitamo ne promašuje li sva ta pravna kreativnost poantu. Jer, ako se globalna kulturna raznolikost sačuva na uređajima za digitalno snimanje, a ljudi koji su tu umjetnost i znanje stvorili nestanu, tada će se nastojanja da se sačuva nematerijalna baština smatrati promašajem. Tu nesretnu perspektivu treba uvijek imati na umu dok razmatramo sveobuhvatne planove koji se usuđuju upravljati intelektualnim i umjetničkim postignućima najranjivijih svjetskih društava.

Prevela: Nina Tuđman Vuković

Literatura:

Anaya, S. James. 1996. *Indigenous Peoples in International Law.* New York: Oxford University Press.

Barnett, Ross. 2004. "Sacred Sights". *The Australian*, 5. ožujka.

Barry, Brian. 2001. *Culture and Equality*. Cambridge: Harvard University Press.

Barsh, Russel L. 1999. "How Do You Patent a Landscape? The Perils of Dichotomizing Cultural and Intellectual Property". *International Journal of Cultural Property* 8/1:14-47.

Bateson, Gregory. 1972. *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine.

Blake, Janet. 2000. "On Defining the Cultural Heritage". *International and Comparative Law Quarterly* 49/1:61-85.

Bowen, John R. 2000. "Should We Have a Universal Concept of 'Indigenous Peoples' Rights'? Ethnicity and Essentialism in the Twenty-First Century". *Anthropology Today* 16/4:12-16.

Boyle, James. 1996. *Shamans, Software, and Spleens. Law and the Construction of the Information Society.* Cambridge: Harvard University Press.

Brown, Michael F. s. a. "Safeguarding the Intangible". *Center for Arts and Culture, Washington*. http://www.culturalcommons.org/comment-print.cfm?ID=12.

Brown, Michael F. 2003. *Who Owns Native Culture?* Cambridge: Harvard University Press.

Brown, Michael F. 2004. "Heritage as Property". U *Property in Question. Value Transformation in the Global Economy*. Katherine Verdery i Caroline Humphrey, ur. Oxford: Berg, 49-68.

Brown, Wendy. 2004. "'The Most We Can Hope for …'. Human Rights and the Politics of Fatalism". *South Atlantic Quarterly* 103/2-3:451-463.

Castells, Manuel. 2000. "Materials for an Exploratory Theory of the Network Society". *British Journal of Sociology* 51/1:5-24.

Clifford, James. 2001. "Indigenous Articulations". *The Contemporary Pacific* 13/2:468-490.

Coleman, Elizabeth. 2004. "Aboriginal Art and Identity. Crossing the Border of Law's Imagination". *Journal of Political Philosophy* 12/1:20-40.

Coombe, Rosemary J. 1998. *The Cultural Life of Intellectual Properties. Authorship, Appropriation, and the Law*. Durham: Duke University Press.

Coombe, Rosemary J. 2003. "Fear, Hope, and Longing for the Future of Authorship and a Revitalized Public Domain in Global Regimes of Intellectual Property". *DePaul Law Revew* 53/4:1171-1191.

Cowan, Jane K., Marie-Bénédicte Dembour i Richard A. Wilson. 2001. "Introduction". U *Culture and Rights. Anthropological Perspectives.* Jane K. Cowan, Marie-Bénédicte Dembour i Richard A. Wilson. Cambridge: Cambridge University Press, 1-26.

Cowen, Tyler. 2002. *Creative Destruction. How Globalization is Changing the World's Cultures*. Princeton: Princeton University Press.

Davenport, Thomas H. 1997. *Information Ecology. Mastering the Information and Knowledge Environment*. New York: Oxford University Press.

Davis, Michael H. 2003. "Some Realism About Indigenism". *Cardozo Journal of International and Comparative Law* 11/3:815-830.

Drahos, Peter, s Johnom Braithwaiteom. 2003. *Information Feudalism. Who Owns the Knowledge Economy?* New York: The New Press.

Dutfield, Graham. 2000. "The Public and Private Domains. Intellectual Property Rights in Traditional Knowledge". *Science Communication* 21/3:274-295.

Erasmus, S. Michelle. 2002. "Repatriating Words. Local Knowledge in a Global Context". *American Indian Quarterly* 26/2:286-307.

Eriksen, Thomas Hylland. 2001. "Between Universalism and Relativism. A Critique of the UNESCO Concept of Culture". U *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*. Jane K. Cowan, Marie-Bénédicte Dembour i Richard A. Wilson, ur. Cambridge: Cambridge University Press, 127-148.

Ford, Peter. 2003. "Global Pushback Against 'Titanic' Culture". *Christian Science Monitor*, 20. listopada.

Geertz, Clifford. 2000. *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press.

Grad, Rachael. 2003. "Indigenous Rights and Intellectual Property Law. A Comparison of the United States and Australia". *Duke Journal of Comparative and International Law* 13/1:203-231.

Greene, Shane. 2004. "Indigenous People Incorporated? Culture as Politics, Culture as Property in Pharmaceutical Bioprospecting". *Current Anthropology* 45/2:211-237.

Hapiuk, William J. Jr. 2001."Of Kitsch and Kachinas. A Critical Analysis of the *Indian Arts and Crafts Act of 1990*". *Stanford Law Review* 53/4:1009-1075.

Harding, Sarah. 2000. "Cultural Secrecy and the Protection of Cultural Property". U *Topics in Cultural Resource Law*. Donald Craib, ur. Washington: Society for American Archaeology, 69-78.

Harding, Sarah. 2003. "Cultural Property and the Limitations of Preservation". *Law and Policy* 25/1:17-36.

Harding, Sarah. 2003. "Defining Traditional Knowledge. Lessons from Cultural Property". *Cardozo Journal of International and Comparative Law* 11/2:511-518.

Harrison, Simon. 1999. "Identity as a Scarce Resource". *Social Anthropology* 7/3:239-251.

Heyd, Thomas. 2003. "Rock Art Aesthetics and Cultural Appropriation". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 61/1:37-46.

Janke, Terri. 2003. *Minding Culture. Case Studies in Intellectual Property and Traditional Cultural Expression*. Geneva: World Intellectual Property Organization. www.wipo.int/tk/en/studies/cultural/minding-culture/studies/finalstudy.pdf.

Kalinoe, Lawrence i James Leach, ur. 2001. *Rationales of Ownership. Ethnographic Studies of Transactions and Claims to Ownership in Contemporary Papua New Guinea*. New Delhi: UBS Publishers' Distributors Ltd.

Kasten, Erich, ur. 2004. *Properties of Culture – Culture as Property. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

King, Thomas F. 2003. *Places That Count. Traditional Cultural Properties in Cultural Resource Management*. Walnut Creek: AltaMira Press.

Kipen, David. 2004. "Offshoring the Audience". *Atlantic Monthly* 293/5:115-120.

Kirsch, Stuart. 2001. "Lost Worlds. Environmental Disaster, 'Cultural Loss,' and the Law". *Current Anthropology* 42/2:167-198.

Kirsch, Stuart. 2004. "Property Limits. Debates on the Body, Nature and Culture". U *Transactions and Creations. Property Debates and the Stimulus of Melanesia*. Eric Hirsch i Marilyn Stathern, ur. New York: Berghahn Books, 21-39.

Kuper, Adam. 2003. "The Return of the Native". *Current Anthropology* 44/3:389-402.

Kurin, Richard. s. a. "Tangible Progress". *Center for Arts and Culture, Washington*. http://www.culturalcommons.org/kurin.htm.

Lash, Scott. 2002. *Critique of Information*. London: Sage Publications.

Leach, James. 2003. "Owning Creativity. Cultural Property and the Efficacy of Custom on the Rai Coast of Papua New Guinea." *Journal of Material Culture* 8/2:123-144.

Lessig, Lawrence. 2004. *Free Culture. How Big Media Uses Technology and the Law to Lock Down Culture and Control Creativity*. New York: Penguin.

Lowenthal, David. 1998. *The Heritage Crusade and the Spoils of History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Magliocco, Sabina. 2004. *Witching Culture. Folklore and Neo-Paganism in America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Matlon, Amina Para. 2004. "Safeguarding Native American Sacred Art by Partnering Tribal Law and Equity. An Exploratory Case Study Applying the *Bulun Bulun* Equity to Navajo Sandpainting". *Columbia Journal of Law and the Arts* 27/2:211-247.

May, Christopher. 2002. *The Information Society. A Sceptical View*. Cambridge: Polity Press / Blackwell.

McLeod, Kembrew. 2001. *Owning Culture. Authorship, Ownership, and Intellectual Property Law*. New York: Peter Lang.

Merryman, John Henry. 1986. "Two Ways of Thinking About Cultural Property". *American Journal of International Law* 80:831-853.

Morgan, Owen. 2004. "Protecting Indigenous Signs and Trade Marks. The New Zealand Experience". *Intellectual Property Quarterly* 1:58-84.

Mukul, Akshaya. 2003. "Government's Intangible Heritage Plan". *Times of India*, 2. listopada. www.timesofindia.co.

Nas, Peter J. M. 2003. "Masterpieces of Oral and Intangible Heritage". *Current Anthropology* 43/1:139-148.

Nason, James D. 2001. "Traditional Property and Modern Laws. The Need for Native American Community Intellectual Property Rights Legislation". *Stanford Law and Policy Review* 12/2:255-266.

Nicholas, George P. i Kelly P. Bannister. 2004. "Copyrighting the Past? Emerging Intellectual Property Rights Issues in Archaeology". *Current Anthropology* 45/3:327-350.

Niezen, Ronald. 2003. *The Origins of Indigenism. Human Rights and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press.

Osborne, Stephen D. 2003. "Protecting Tribal Stories. The Perils of Propertization". *American Indian Law Review* 28:203-236.

Peckham, Robert Shannan, ur. 2003. *Rethinking Heritage. Cultures and Politics in Europe*. London: I. B. Taurus.

Posey, Darrell A. i Graham Dutfield. 1996. *Beyond Intellectual Property. Toward Traditional Resource Rights for Indigenous Peoples and Local Communities*. Ottawa: International Development Research Centre.

Prott, Lyndel V. i Patrick J. O'Keefe. 1992. "'Cultural Heritage' or 'Cultural Property?'" *International Journal of Cultural Property* 1:307-320.

Riley, Mary, ur. 2004. *Indigenous Intellectual Property Rights. Legal Obstacles and Innovative Solutions*. Lanham: AltaMira Press.

Robbins, Bruce, i Elsa Stamatopoulou. 2004. "Reflections on Culture and Cultural Rights". *South Atlantic Quarterly* 103/2-3:419-434.

Rosen, Lawrence. 1997. "The Right to be Different. Indigenous Peoples and the Quest for a Unified Theory". *Yale Law Journal* 107/1:227-259.

Rowlands, Michael. 2004. "Cultural Rights and Wrongs. Uses of the Concept of Property". U *Property in Question. Value Transformation in the Global Economy*. Katherine Verdery i Caroline Humphrey, ur. Oxford: Berg, 207-226.

s. n. 2002. "Aboriginals up in Arms over Symbols". *The Australian*, 29. siječnja.

Sager, Lawrence G. 2002. "The Free Exercise of Culture. Some Doubts and Distinctions". U *Engaging Cultural Differences. The Multicultural Challenge in Liberal Democracies*. Richard Shweder, Martha Minow i Hazel Rose Markus, ur. New York: Russell Sage Foundation, 165-176.

Sax, Joseph L. 1999. *Playing Darts with a Rembrandt. Public and Private Rights in Cultural Treasures*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Scafidi, Susan. 2001. "Intellectual Property and Cultural Products". *Boston University Law Review* 81/4:793-842.

Schwartz, Hillel. 1996. *The Culture of the Copy. Striking Likenesses, Unreasonable Facsimiles*. New York: Zone Books.

Seitel, Peter, ur. 2001. *Safeguarding Traditional Cultures. A Global Assessment*. Washington: Center for Folklife and Cultural Heritage, Smithsonian Institution.

Shand, Peter. 2002. "Scenes from the Colonial Catwalk. Cultural Appropriation, Intellectual Property Rights, and Fashion". *Cultural Analysis* 3:47-88.

Simet, Jacob L. 2000. "Copyrighting Traditional Tolai Knowledge?" U *Protection of Intellectual, Biological, and Cultural Property in Papua New Guinea*. Kathy Whimp i Mark Busse, ur. Canberra: Asia Pacific Press / Conservation Melanesia, 62-80.

Sims, Calvin. 2000. "Japan, Feasting on Whale, Sniffs at 'Culinary Imperialism' of U.S." *New York Times*, 10. kolovoza.

Stevenson, Gelvina Rodriguez. 2000. "Trade Secrets. The Secret to Protecting Indigenous Ethnobiological (Medicinal) Knowledge". *New York University Journal of International Law and Politics* 32/4:1119-1174.

Stille, Alexander. 2002. "Are We Losing Our Memory? or the Museum of Obsolete Technology". U *The Future of the Past*. Alexander Stille, ur. New York: Farrar, Straus and Giroux, 299-310.

Strathern, Marilyn. 1999. *Property, Substance, and Effect. Anthropological Essays on Persons and Things*. London: Athlone Press.

Strathern, Marilyn. 2000. "Multiple Perspectives on Intellectual Property". U *Protection of Intellectual, Biological, and Cultural Property in Papua New Guinea*. Kathy Whimp i Mark Busse, ur. Canberra: Asia Pacific Press, 47-61.

Sunder, Madhavi. 2000. "Intellectual Property and Identity Politics. Playing with *Fire*". *Journal of Gender, Race, and Justice* 4/1:69-98.

Sunder, Madhavi. 2001. "Cultural Dissent". *Stanford Law Review* 54/3:495-567.

Tsosie, Rebecca. 2002. "Reclaiming Native Stories. An Essay on Cultural Appropriation and Cultural Rights". *Arizona State Law Journal* 34/1:299-358.

UNESCO. 2003. *Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage*. http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00006. = usp. 2005. *Zakon o potvrđivanju Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine.* http://narodne-novine.nn.hr/clanci/medunarodni/327387.html.

Vaidhyanathan, Siva. 2001. *Copyrights and Copywrongs. The Rise of Intellectual Property and How It Threatens Creativity.* New York: New York University Press.

Virilio, Paul. 2000. *The Information Bomb*. London: Verso.

Visser, Coenraad J. 2004. "Making Intellectual Property Laws Work for Traditional Knowledge". U *Poor People's Knowledge. Promoting Intellectual Property in Developing Countries*. J. Michael Finger i Philip Schuler, ur. Washington: World Bank / Oxford University Press, 206-240.

von Lewinski, Silke, ur. 2004. *Indigenous Heritage and Intellectual Property. Genetic Resources, Traditional Knowledge and Folklore*. The Hague: Kluwer.

Wüger, Daniel. 2004. "Prevention of Misappropriation of Intangible Cultural Heritage Through Intellectual Property Laws". U *Poor People's Knowledge. Promoting Intellectual Property in Developing Countries*. J. Michael Finger i Philip Schuler, ur. Washington: World Bank / Oxford University Press, 183-206.

Young, James O. 2006. "The Ethics of Cultural Appropriation". *Dalhousie Review* 80:301-316.

Ziff, Bruce i Pratima V. Rao, ur. 1997. *Borrowed Power. Essays on Cultural Appropriation*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Michael F. Brown radi na Odsjeku za antropologiju i sociologiju pri Williams Collegeu u Sjedinjenim Američkim Državama. Bavi se intelektualnim vlasništvom i vlasništvom nad kulturnim dobrom, američkim starosjedilačkim društvima i kulturama te medicinskom antropologijom i humanom ekologijom. Autor je nekoliko knjiga, među kojima i knjige *Who Owns Native Culture?* (2003) u kojoj iz antropološke perspektive istražuje odnos između različitih shvaćanja vlasništva, kulture i kulturnih dobara. U članku koji donosimo u ovome zborniku Brown iznosi kritički osvrt na znanstvena istraživanja i strateške dokumente o nematerijalnim kulturnim dobrima, nastale neposredno prije i nakon UNESCO-ove *Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine*. Članak je prvotno objavljen 2005. godine u časopisu *International Journal of Cultural Property*.

NAOMI MEZEY

Paradoksi vlasništva nad kulturnim dobrom

Više od osamdeset godina poglavica Illiniwek je na poluvremenu utakmica Sveučilišta u Illinoisu plesao ples koji je bio napola ples američkih Indijanaca, a napola navijanje.[1] Godinama su za tisuće navijača njegove izvedbe bile dostojanstvene i dirljive te su ga smatrali središnjim simbolom ne samo momčadi i Sveučilišta, nego i čitave zajednice. S druge strane, mnogi su Indijanci i mnogi bijelci poglavičin ples vidjeli kao izrugivanje na rasnoj osnovi i otuđivanje kulture američkih Indijanaca. Ipak, i zagovornici i protivnici poglavice Illiniweka slagali su se da je obred u poluvremenu na neki znakovit način vezan uz indijansku kulturnu praksu. Upravo je to vjerovanje samoj izvedbi davalo ujedno uzvišeno i uvredljivo značenje.

Unatoč kolikom-tolikom konsenzusu o podrijetlu poglavice, i zagovornici i protivnici uglavnom su tvrdili da poglavica pripada njihovoj kulturi, a te su tvrdnje obično bile isključive. Tvrdnja da je poglavica Illiniwek vitalan dio kulture Sveučilišta u Illinoisu i nije toliko nevjerojatna kako bi se isprva moglo činiti. Mnogi kulturni povjesničari i antropolozi rekli

[1] Željela bih se zahvaliti Michaelu Kotlarczyku i Stevenu Gilbertu za prvoklasnu pomoć pri istraživanju te Pravnom centru Sveučilišta Georgetown i Pravnom fakultetu Sveučilišta u Melbourneu što su financirali ovo istraživanje. Zahvaljujem Peteru Byrneu, Julie Cohen, Noahu Novogrodskyom, Justinu Pidotu, Nini Pillard, Brianu Rothschildu, Pierreu Schlagu, Robertu Tsaiu, Rebecci Tushnet i Marthi Umphrey za komentare na različite verzije ovog rada. Na moja je razmišljanja o ovoj temi utjecalo i predstavljanje ovog članka na radionicama u Centru za pravo, povijest i kulturu Sveučilišta u Južnoj Kaliforniji, na Pravnom fakultetu Colorado, Pravnom centru Georgetown i na konferenciji May Gathering. Zahvalna sam i Kirsten Carlson i Stevenu Ellisu koji su sa mnom raspravljali o ovim temama u ranim stadijima pisanja ovog rada.

bi da je poglavica Illiniwek više proizvod američke *mainstream* bjelačke kulture nego kulture američkih Indijanaca te da on, kao i mnoge druge sportske maskote, nije ništa doli recentan izraz duge tradicije u kojoj se bijelci igraju Indijanaca; tradicije koja nam mnogo više govori o bijelcima nego o Indijancima. Indijanske su maskote uglavnom izmislili bijelci. Oni bi preuzeli dijelove ikonografije različitih plemenskih kultura – insignije, lulu, ponekad i ime i plesne korake – smještajući ih unutar posve bjelačkog kulturnog obreda zabave u poluvremenu, u okviru kojeg bi im navijači pripisivali značenje.

Čijoj kulturi pripadaju ti simboli? Ako navedeno pitanje postavimo i na njega odgovorimo koristeći se jezikom kulturnog dobra, na taj način perpetuiramo rigidne stavove prema kulturi te pokazujemo potpuno nerazumijevanje problema. Te su maskote proizvodi kulturne fuzije; one su kulturni hibridi. Postojeća pravna regulativa o kulturnom dobru ne omogućuje rješavanje sporova o pravu na ove hibride. Mnogi se aktualni kulturni sporovi baziraju na jeziku prava, logici diskriminacije ili govoru mržnje. Međutim, ovaj se rad bavi mnogim eksplicitnim i implicitnim tvrdnjama koje se temelje na kulturnom dobru. Problem korištenja kulturnog dobra u rješavanju kulturnih sukoba je u tome što kulturno dobro rabi i potiče anemičnu teoriju kulture, jer se tako kultura može objasniti kao vrsta dobra. Kulturno dobro je paradoks budući da posebnu vrijednost i pravnu zaštitu daje kulturnim proizvodima i artefaktima, ali na temelju pročišćene i pripitomljene vizije kulturne proizvodnje.

Kulturno je dobro paradoksalno na dva načina. Prvo, kulturno je dobro kontradiktorno već kao spoj pojmova od kojih se sastoji. Dobro je fiksirano, posjedovano, kontrolira ga njegov vlasnik i otuđivo je. Za kulturu ne vrijedi nijedno od navedenoga. Stoga tvrdnje o kulturnom dobru uglavnom fiksiraju kulturu, koja je zapravo nefiksirana, dinamična i nestabilna. One također dezinficiraju kulturu, a kultura je zapravo ljudska i neuredna, pa prema tome jednako ružna koliko i lijepa, jednako destruktivna koliko i kreativna, jednako uvredljiva koliko i inspirativna.

Drugo, što je još važnije, kulturno je dobro paradoksalno u smislu da doprinosi vlastitoj neučinkovitosti i oskudnosti svoga značenja. Unutar diskursa kulturnog dobra, ideja dobra toliko je kolonizirala ideju kulture da u kulturnom dobru i nije preostalo mnogo kulture. Ono što preostaje jest

kolektivno dobro utemeljeno na nečemu što uporno nazivamo kulturom, ali što se sve više čini kao zbir stvari koje površno poistovjećujemo s nekom skupinom ljudi. Uz pomoć i potporu multikulturalizma i priznavanja razlika, kulturno dobro popularizirало je logiku kojom se obično želi silom povezati "kulture" s pojedinim skupinama. U okvirima logike kulturnog dobra odnosno vlasništva nad kulturnim dobrom, svaka skupina posjeduje i kontrolira (ili bi trebala kontrolirati) svoju vlastitu kulturu, a poštivati razlike znači poštivati kulturu koja je temelj svake skupine. Takav pogled na kulturno dobro odnosno vlasništvo pretpostavlja zaštitnički stav prema kulturi, prema kojem se kulturu shvaća kao statičnu i dobru. Ovaj se rad suprotstavlja objema navedenim pretpostavkama te se zalaže za shvaćanje kulture kao dinamičnog načina prisvajanja, hibridizacije i kontaminacije.

Takvo promišljanje kulture unosi probleme u rašireno shvaćanje da se putem pravnog okvira kulturnog dobra skupinama mogu i moraju dodijeliti kolektivna prava na vlasništvo nad njihovom kulturnom baštinom. Razmišljamo li o kulturi dinamičnije, moramo propitivati odnose moći, prisvajanja i pregovaranja među skupinama. Na taj se način sve manje bavimo fiksiranjem i čuvanjem kultura i naroda, a sve se više približavamo zanimljivim pitanjima koja proizlaze iz kulturnih promjena i kontakata. Primjerice, što se dešava kad se u ime kulture koja više ne postoji nekome priznaju prava vlasništva ili ih se preraspodjeli? Ili kad kulturno prisvajanje pretvori osporavano vlasništvo u nešto što ne pripada samo jednoj nego više kulturâ? O kulturi razmišljamo kao o temelju osjećaja čovjekove pripadnosti, ali što to govori o sposobnosti kulture da bude stvar koja nekome može pripadati?

Upravo su se ta pitanja pojavila u sporu vezanom uz indijanske maskote. Točnije, ona su očita u odluci Nacionalnog sveučilišnog sportskog saveza (NCAA) implicitno vezanoj uz kulturno dobro, kojom se momčadima, članicama saveza, zabranjuje korištenje imena i maskota američkih Indijanaca. Ta se odluka nije pozivala na *pravni okvir* kulturnog dobra nego na *popularnu logiku* vlasništva nad kulturnim dobrom, odnosno na zdrav razum koji se razvio na temelju pravnog okvira kulturnog dobra. Prema toj odluci, sveučilišne momčadi smiju koristiti imena plemena samo uz dopuštenje određenog plemena. Ako je sveučilište bez neospornog pristanka plemena prisvojilo imena i prikaze američkih Indijanaca, to se smatra

neprijateljskim i uvredljivim. Drugim riječima, navedena odluka pretpostavlja da prikazi Indijanaca pripadaju Indijancima i da ih oni koji nisu Indijanci ne smiju koristiti bez dopuštenja Indijanaca. Odluka je donesena s ciljem poštivanja prava vlasništva plemena nad njihovim imenima i prikazima, ali je zapravo upala u zamku popularne, ali pogrešne logike vezane uz kulturno dobro. Prema toj logici, plemena imaju pravo dopustiti ili zabraniti korištenje svojih imena, slikovnih prikaza ili simbola. Ipak, ova logika ne uzima u obzir činjenicu da su mnoge uvredljive maskote zapravo izmišljotina bijelaca: riječ je o kulturnom dobru bez kulture, to jest kulturnom dobru koje zbog kulturne fuzije sada ne pripada samo jednoj kulturi, odnosno možda s pravom pripada kulturi koja čini prekršaj. Da bismo objasnili paradokse kulturnog dobra i ponudili suprotnu argumentaciju, u ovom radu opisujemo jedan slučaj kulturne hibridnosti – slučaj poglavice Illiniweka – kao ilustraciju kojom se uvelike kompliciraju pretpostavke logike vlasništva nad kulturnim dobrom, a koja ukazuje na potrebu kulturalno istančanijeg pristupa navedenim tvrdnjama. Sveučilište u Illinoisu nedavno je umirovilo poglavicu Illiniweka koji je kulturni hibrid u pravom smislu te riječi – mješavina insignija prerijskih Indijanaca, povijesti, mitova i predaja Indijanaca iz istočnih šumskih predjela, imperijalističke imaginacije i sportskog navijanja.[2]

Pravnom okviru kulturnog dobra u ovom radu prilazim na neuobičajen i skeptičan način. Moj je skepticizam ipak vrlo različit od skepticizma koji je nedavno izrazio Eric Posner (2006).[3] Posner, primjerice, smatra da se pogrešni učinci pravnog okvira kulturnog dobra mogu riješiti deregulacijom, to jest tako da se tržište kulturnih proizvoda učini efikasnijim i otvorenijim (Posner 2006:11). Drugim riječima, on smatra da se prema kulturnom dobru valja odnositi kao prema običnom dobru. Ja smatram da se prema kulturnom dobru valja odnositi više kao prema običnoj kulturi,

[2] Poglavica Illiniwek službeno je povučen kao maskota Sveučilišta u Illinoisu nakon posljednjeg plesa u poluvremenu utakmice koja se održala 21. veljače 2007. Ipak, Upravno vijeće nije donijelo službenu odluku do 13. ožujka 2007, kada je potvrdilo raniju odluku da se povuče naziv, insignije i lik poglavice Illiniweka (Mercer 2007).

[3] Posner (2006:2) tvrdi da kulturno dobro nije toliko različito od običnog dobra da bi bilo opravdano uvoditi njegovu međunarodnu zakonsku regulativu.

koja je otvorena prema kretanjima, kreativnim prisvajanjima i osporavanjima. Upravo cirkulacija daje značenje kulturnim proizvodima i praksama te im omogućuje da poprime nova značenja, pa čak i ako je ta cirkulacija posljedica slučajnosti i nejednakosti. Moj je suosjećajni skepticizam nešto bliži onome Michaela Browna, koji smatra da sporovi oko nematerijalnih resursa, za razliku od sporova vezanih uz reparacije ili povrat zemljišta starosjediocima,[4] dovode do "problematičnih pitanja porijekla i granica koja se obično u javnim raspravama guraju pod tepih, a u kojima se umjetnost, priče, glazba i botaničko znanje smatraju samorazumljivim dobrom točno određenih skupina" (Brown 2003:7). Ja bih išla i dalje od toga: kako skupine postaju strateški i emocionalno povezane sa svojim "kulturnim identitetima", pojam kulturnog dobra povećava konformizam unutar same skupine, kao i nefleksibilnost među skupinama u slučaju kulturnih sukoba.

To ne znači da nikad ne bismo trebali komodificirati kulturu ili priznati postojanje kulturnog dobra; to je nemoguće, pa i nepoželjno. Ipak, u ovom radu predlažem oprezniji pristup koji prihvaća cijenu i posljedice, kao i nepredvidljivost i kompleksnost skupina kojima se zakonski pripisuje pravo vlasništva. Isto tako, u ovom radu ne zagovaram stav da ne treba regulirati ili zabraniti korištenje indijanskih imena i maskota u sportu. S obzirom na kontroverzno, a ponekad i brutalno prisvajanje znakovlja američkih Indijanaca koje je u samoj srži američke *mainstream* kulture, i s obzirom da nije jasno kojoj kulturi to znakovlje zapravo pripada, ima smisla da navedena pitanja budu u domeni zakona. Ali još više smisla ima, a i manje je štetno i za marginalizirane skupine i za sam pojam kulture, da navedena pitanja budu u domeni zakona, ne zato što plemenske kulture imaju veće pravo vlasništva nad bjelačkim predstavama indijanstva, nego zbog mnogih drugih pravnih i moralnih razloga: zato što ove izvedbe vrijeđaju da bi zabavile, zato što one predstavljaju govor mržnje ili jednostavno zato što nam se povijesno ili ekonomski čine nepravednima.[5] Međutim,

[4] Nisam sigurna da su materijalna dobra toliko različita, ali ovdje se ne bavim tim pitanjem.

[5] Ne želim praviti preveliku razliku između prava na dignitet i jednakost, s jedne strane, i prava na vlasništvo, s druge. Zakonski okvir ne pravi tako formalnu razliku:

ovaj se rad ne uključuje izravno u rasprave o presudama vezanim uz maskote američkih Indijanaca. Bavim se, naime, pitanjem kako neke vrste zakonskih rješenja vezanih uz kulturne sporove podupiru stvaranje novih vrsta kulturnih značenja.[6] Točnije, u ovom se radu pokazuje da shvaćanje indijanskih maskota kao kulturnih hibrida uvelike usložnjava i ruši logiku vlasništva nad kulturnim dobrom.

U prvom dijelu dajem kratku genealogiju pravnog okvira kulturnog dobra te se bavim različitim pitanjima koja su bila aktualna u posljednjih nekoliko desetljeća.

U drugom dijelu raspravljam o tome kako pravni okvir kulturnog dobra dovodi do popularizacije pojedinih načina shvaćanja kulture, kako dolazi do pomaka u kojem pravni okvir postaje popularna logika, prema kojoj se kulture i skupine sasvim podudaraju. U tom dijelu podrobno opisujem odluku Nacionalnog sveučilišnog sportskog saveza vezanu uz maskote kao primjer logike vlasništva nad kulturnim dobrom, te se bavim mnogim paradoksima pravnog okvira kulturnog dobra i njegovom neadekvatnošću za rješavanje nekih vrsta kulturnih sporova.

Najzad, u trećem dijelu predlažem kulturni kontranarativ koji ističe probleme i paradokse vlasništva nad kulturnim dobrom. Taj je kontranarativ jedan mogući opis načina na koji dolazi do kulturne fuzije, a u njemu se iznose razlozi za shvaćanje indijanskih maskota kao kulturnih hibrida koji ne bi trebali pripadati ni plemenima na koja se pozivaju, niti sportskim momčadima koje su ih izmislile. Kao primjer, u trećem dijelu izlažem povijest bjelačkog igranja Indijanaca da bih pokazala do koje je mjere ovo prisvajanje kulture postalo dijelom bjelačkog nacionalnog identiteta. Zatim se u tom dijelu bavim pitanjem kako je došlo do nastanka poglavice Illiniweka, a na kraju raspravljam o teoriji kulturne hibridnosti,

vlasništvo i dignitet nisu dio neke koherentne podjele na različite vrste zakonskih prava, već su njihove granice nejasne. Ipak, premda zakonski okvir ne pravi tu formalnu razliku, to ne znači da je popularna logika ne može napraviti. Upravo se kod prenošenja pravnih zamisli u logiku vlasništva nad kulturnim dobrom javljaju najjasnije i najveće opasnosti koje može donijeti kulturno dobro.

[6] Svjesna sam da je pravni okvir u složenoj vezi s kulturom i da doprinosi promjenama zdravorazumskih shvaćanja (usp. npr. Mezey 2001:35, 37).

koja može dovesti do drukčijeg, dinamičnijeg načina posredovanja među konkurentskim entitetima koji polažu pravo na kulturno značenje.

Premda kulturna hibridnost nije panaceja i sa sobom nosi svoje probleme, ona može poslužiti kao važan korektiv paradoksima vlasništva nad kulturnim dobrom. Pravni je okvir kulturnog dobra sazdan na dobrim namjerama; riječ je o pokušaju stvaranja novog zdravog razuma vezanog uz poštivanje kulturnih razlika. Ali utemeljenje ovog zdravorazumskog poštivanja u logici vlasništva nad kulturnim dobrom donosi prevelike štete, ne samo po kulturu u općem smislu, nego u konačnici i po pojedina plemena, Indijance i sve ostale čije kulturno preživljavanje ovisi o promjenama. Ovaj je rad pokušaj izgradnje novog zdravorazumskog pogleda na kulturu – pogleda koji dopušta kulturama da se mijenjaju i da zadrže svoja značenja, umjesto da se dopusti da bjelački stereotipovi, krivnja i nostalgija od starosjedilačkih kultura naprave muzejske eksponate u ime vlasništva nad kulturnim dobrom i kolektivnog identiteta.

Pravni okvir kulturnog dobra

Evolucija pravnog okvira kulturnog dobra fascinantna je i kompleksna.[7] U opisu koji dajem u ovom radu bavim se njegovim nastankom i, selektivno, daljnjim razvojem, da bih pokazala kako se iz ove pravne evolucije razvila popularna logika vlasništva nad kulturnim dobrom, sveprisutna ideja da kulturni predmeti i prakse na jedan temeljni način pripadaju pojedinoj kulturi ili državi. U nastavku ukratko opisujem nastanak pravnog okvira kulturnog dobra iz ratnog prava i propisa o zaštiti antikviteta, a potom se bavim pitanjem kako je pravni okvir kulturnog dobra promijenjen i primijenjen na američke Indijance.

[7] Posebno je pronicljivo i pristupačno gledište koje u knjizi *Who Owns Culture? Appropriation and Authenticity in American Law* donosi Susan Scafidi (2005).

Nastanak pravnog okvira kulturnog dobra

Dokument koji označava nastanak kulturnog dobra je *Haška konvencija* o zaštiti kulturnih dobara iz 1954. godine (UNESCO 1954).[8] Ta je konvencija naslijedila ranije zakone vezane uz rat, ali je razvijena nakon Drugog svjetskog rata, kao odgovor na novi način ratovanja u kojem su nacisti namjerno uništavali kulturna dobra.[9] *Haškom konvencijom* iz 1954. godine iskovan je termin "kulturno dobro" (Prott i O'Keefe 1992:307, 312) i to je bila prva međunarodna konvencija koja se bavila isključivo zaštitom kulturnih dobara (Merryman 1986:836). Ta konvencija i njezina dva protokola obavezuju stranke da štite kulturna dobra na svojem teritoriju u vrijeme mira te da spriječe neprijateljstva usmjerena prema tim dobrima, njihovu krađu, otuđenje ili uništenje u vrijeme oružanog sukoba.[10] U toj se konvenciji kulturna dobra definiraju kao "pokretna ili nepokretna dobra od velike važnosti za baštinu naroda", što uključuje građevine i područja na kojima se kulturna dobra nalaze (UNESCO 1954, čl. 1). Posebno je zanimljiva preambula *Haške konvencije*, u kojoj se kaže da "štete nanesene kulturnim dobrima, bez obzira na to kojemu narodu pripadala, predstavljaju štetu kulturnoj baštini čitavog čovječanstva jer svaki narod daje svoj doprinos svjetskoj kulturi" (UNESCO 1954).

Godine 1970. UNESCO je prihvatio *Konvenciju o mjerama za zabranu i sprečavanje nedopuštena uvoza, izvoza i prijenosa vlasništva kulturnih dobara* (UNESCO 1970). Kao što je jasno iz naziva konvencije, ona se manje odnosila na rat, a više na crno tržište kulturnim dobrima koje je bilo u porastu. Konvencija pokušava spriječiti da države nabavljaju ukradene ili nelegalno izvezene kulturne proizvode (UNESCO 1970, čl. 7). U njoj se kulturna dobra definiraju podrobnije nego u *Haškoj konvenciji*

[8] Tu konvenciju Sjedinjene Američke Države nisu ratificirale.

[9] O nastajanju *Haške konvencije* vidi Merryman (1986:831, 835-836).

[10] Konvencija, među ostalim, propisuje da su se države stranke dužne "još u vrijeme mira pripremiti za čuvanje kulturnih dobara smještenih na vlastitom području", a tijekom oružanog sukoba "zabraniti, spriječiti i […] zaustaviti svaki oblik krađe, pljačke ili otuđenja kulturnih dobara, kao i svaki vandalski čin usmjeren prema tim dobrima" (UNESCO 1954, čl. 3, čl 4).

iz 1954. godine, i to kao dobra "što ih svaka država označi kao važna za arheologiju, prahistoriju, historiju, književnost, umjetnost ili znanost", što može uključivati floru, faunu i minerale; dobra koja se odnose na povijest, arheologiju, etnologiju i umjetnost; rijetke rukopise, kiparska djela i poštanske marke; fotografske i kinematografske arhive; starine i pokućstvo starije od stotinu godina, te još mnogo drugih stvari (UNESCO 1970, čl. 1). I opet, ono što je ovdje najzanimljivije je dio teksta koji se ponajmanje odnosi na zakonske odredbe. U preambuli piše da su "kulturna dobra jedan od osnovnih elemenata civilizacije i kulture naroda", koja "dobivaju svoju pravu vrijednost samo ako su, što je moguće više, poznati njihovo podrijetlo, historija i sredina" (UNESCO 1970). Nadalje, navodi se da je "prijeko potrebno da svaka država što bolje shvati značenje moralnih obveza što se tiče poštovanja svoje kulturne baštine te kulturne baštine svih naroda" (UNESCO 1970, preambula). Rekli bismo gotovo kićenim jezikom, ova je konvencija poziv svakoj naciji da se probudi i prihvati svoj kulturni identitet.

John Merryman u svojem je poznatom opisu točno okarakterizirao *Hašku konvenciju* i UNESCO-ovu *Konvenciju o mjerama za zabranu i sprečavanje nedopuštena uvoza, izvoza i prijenosa vlasništva kulturnih dobara* iz 1970. godine kao konvencije koje predstavljaju dvije sasvim različite skupine vrijednosti i različite perspektive vezane uz kulturna dobra. Merryman *Hašku konvenciju* iz 1954. tumači kao "povelju za kulturni internacionalizam", tj. kao kozmopolitski pristup kulturnim dobrima koji ih ponajprije shvaća kao važan doprinos "kulturnoj baštini cijelog čovječanstva" (Merryman 1986:837). U tom smislu *Haška konvencija* predstavlja pristup sličan pristupu ugroženim vrstama: mi, ljudi, trebali bismo spasiti različite vrste ne zbog toga što je u interesu svake vrste da preživi, nego zbog raznolikosti i doprinosa svake vrste diversificiranom globalnom ekosustavu. Nasuprot tome, Merryman smatra da je UNESCO-ova konvencija iz 1970. godine dokument utemeljen na "kulturnom nacionalizmu", što se vidi i u samome tekstu i u njegovim kasnijim interpretacijama (Merryman 1986:846). U skladu s tim nacionalističkim pristupom, u UNESCO-ovoj konvenciji Merryman vidi ne samo dokument koji obvezuje na brigu za kulturna dobra, nego i dokument koji opravdava njihovo zadržavanje u okrilju nacija gdje su ta kulturna dobra nastala (Merryman 1986:844). Prema

tom su tumačenju kulturna dobra ponajprije važna za pojedine države, jer izražavaju "kolektivni genij državljana navedene države" (UNESCO 1970, čl. 4, t. a).

Ipak, pogledamo li pobliže, obje konvencije pretpostavljaju da kulture na neki način pripadaju pojedinim skupinama. Unatoč kozmopolitskom pristupu, *Haška konvencija* ima natruha kulturnog nacionalizma. U njoj se kaže da "*svaki narod* daje *svoj doprinos* svjetskoj kulturi" (UNESCO 1954, preambula – istaknula N. M.). Unatoč tome što te doprinose možemo smatrati vrijednima zbog onoga čime doprinose kolektivnome i zbog toga što povećavaju raznolikost, ta tvrdnja implicira da različiti ljudi stvaraju različite kulture. Tvrdnja da se omeđene skupine podudaraju s kulturama koje proizvode 1954. godine još nije bila dovoljno jaka da bi se na temelju nje moglo polagati pravo vlasništva nad kulturom. Međutim, ta je tvrdnja svejedno bila prisutna, a riječ je o tvrdnji koja leži u osnovi popularne logike vlasništva nad kulturnim dobrom. Ta je logika još jasnije prisutna u UNESCO-ovoj konvenciji iz 1970. godine, a s vremenom je postala sve naglašenija. Merryman je po uvjerenju i sam bio kozmopolit te je žalio što je tijekom 1970-ih i 1980-ih "dijalog o kulturnom dobru postao jednostran". On kaže: "[g]dje god postoji međunarodna politika vezana uz vlasništvo nad kulturnim dobrom, snažno se javlja i retencijski nacionalizam te doživljava veliku potporu" (Merryman 1986:850). Dvadeset godina kasnije, kulturni je nacionalizam i dalje u porastu, djelomice i zbog paradoksa vlasništva nad kulturnim dobrom.

Kakve, dakle, veze imaju ratna razaranja velikih djela arhitekture i nelegalna trgovina starinama s predstavama u poluvremenu sveučilišnih utakmica? Pokazuje se da ekspanzivno shvaćanje vlasništva nadjačava dinamično shvaćanje kulture. Nematerijalna kultura dovedena je u okvire kulturnog dobra, a UNESCO je nagomilao impresivnu kolekciju konvencija za zaštitu nematerijalnih izraza kulture. Godine 2003. UNESCO je donio *Konvenciju o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* (UNESCO 2003). Premda se tom konvencijom promijenio naziv – kulturno dobro postalo je kulturna baština – konvencija zapravo pretvara logiku kulturnog dobra u oblik umjetnosti. Konvencijom iz 2003. godine unutar UNESCO-a osnovan je odbor za promicanje i pomoć pri implementaciji konvencije, kojom se od stranaka konvencije traži da popišu i štite nematerijalnu kulturnu

baštinu (UNESCO 2003, čl. 5). Dakle, konvencijom se proširuje termin dobra i naziva ga se "baštinom". Prema toj konvenciji, nematerijalna kulturna baština uključuje velik broj praksi, obreda i tradicija koji se *definiraju* kao sastavni dio identiteta i kontinuiteta skupina kojima implicitno pripadaju:

> "Nematerijalna kulturna baština" znači prakse, reprezentacije, izričaje, znanja, vještine, kao i instrumente, predmete, rukotvorine i kulturne prostore koji su povezani s njima, a koje zajednice, skupine i, u nekim slučajevima, pojedinci prihvaćaju kao dio svoje kulturne baštine. Ovu nematerijalnu kulturnu baštinu, koja se prenosi iz naraštaja u naraštaj, zajednice i skupine stalno iznova stvaraju kao odgovor na svoje okruženje, te u interakciji s prirodom i svojom poviješću, a ona im pruža osjećaj identiteta i kontinuiteta te tako promiče poštivanje kulturne raznolikosti i ljudske kreativnosti (UNESCO 2003, čl. 2, st. 1).

U svojoj definiciji kulturne baštine, UNESCO-ova konvencija iz 2003. pravni je plod popularne logike vlasništva nad kulturnim dobrom: kulturna baština uvijek se i bez problema može povezati s pojedinom skupinom, a kultura te skupine izranja kao odgovor na okolinu, prirodu i povijest, ali ne i na kontakt, interakciju i sukobe s drugima. Kultura evoluira, ali se ne dijeli s drugima. Ako spominjanje povijesti ujedno implicira i kulturni kontakt, onda je riječ o povijesti koja je ujedno i repatrirana: riječ je o "njihovoj povijesti", povijesti koja pripada isključivo skupini o kojoj je riječ. Doduše, kultura se ne definira kao statična, nju "stalno iznova stvaraju", ali je ona ujedno i izolirana od drugih, od moći, od osporavanja i od kontaminacije. Nadalje, kulturna baština koja se prenosi iz naraštaja u naraštaj ujedno je i ono što skupini daje identitet, kao i kontinuitet; drugim riječima, preživljavanje ovisi o toj nematerijalnoj kulturnoj baštini koja je isključivo vlasništvo te skupine. Konvencija pretpostavlja da ako kultura izaziva najdublji osjećaj pripadnosti, onda, samim time, i kultura mora nekome pripadati. Najzad, UNESCO-ova konvencija iz 2003. odmiče se od zastarjele ideje da su države glavni nositelji kulture, koja je bila prisutna u ranijim konvencijama. U svijetu u kojem države nisu homogene nacije koje dijele istu kulturu (kao da je tako nešto ikada i postojalo), konvencija i formalno priznaje skupine i zajednice kao entitete uz koje su vezane koherentne kulture.

Poboljšanja i primjene pravnog okvira kulturnog dobra

Neki smatraju da je sve veća upotreba termina "kulturna baština" važan korektiv mnogim ograničenjima primjene pojma dobra i pravnog okvira vlasništva na kulturu (usp. Prott i O'Keefe 1992:307), što uključuje i neka od ograničenja o kojima ovdje govorim. Oni koji zagovaraju korištenje termina "kulturna baština", a ne termina "kulturno dobro" obično ga smatraju boljim jer on "stvara percepciju nečega što se prenosi; nečega za što treba brinuti i što treba paziti" (Prott i O'Keefe 1992:311). Ipak, takva zaštitnička retorika vezana uz kulturnu baštinu preslikava velik dio problema vezan uz logiku vlasništva nad kulturnim dobrom. Ona nam daje kompleksniju sliku kulture, sliku koja uključuje nematerijalne prakse i promjene tijekom vremena,[11] ali se korištenjem termina "kulturna baština" ne može pobjeći navodima da kulture na neki ključan način *pripadaju* skupinama, čak i ako ta pripadnost nema zakonsku osnovu. Upravo je taj osjećaj pripadnosti štetan, premda je ujedno i važan izvor identiteta i zajedništva. Retorika zaštitništva, unatoč svoj svojoj važnosti, cijeni nepromjenjivost pa mnogo bolje odgovara mrtvim kulturama nego živima.[12] Zapravo nas prihvaćanje termina "kulturna baština" ne dovodi ništa bliže rasvjetljavanju njegovih uznemirujućih pretpostavki.

[11] Nematerijalni proizvodi i vlasništvo nad njima postavljaju pitanje primjenjivosti režima intelektualnog vlasništva. Premda mi ovdje nije cilj istražiti razlike između intelektualnog vlasništva i vlasništva nad kulturnim dobrom, reći ću da između njih postoje zanimljiva preklapanja. Susan Scafidi ovako sažima jedan od načina njihova razlikovanja: "[I]ntelektualno vlasništvo štiti novo i inovativno, a vlasništvo nad kulturnim dobrom štiti staro i poštovano" (Scafidi 2005:51). Zapravo, glavna tema ovog rada – napetost između restrikcija vlasništva te mobilnosti i kreativnosti kulture – odgovara napetostima u sustavu intelektualnog vlasništva između zaštite prava vlasništva i javne domene: "Američki zakoni o patentima i zaštiti autorskog prava odražavaju ovu napetost između toga da se idejama doznači status privatnog vlasništva i da ih se ostavi da obogate javnu domenu u kreativnom i ekonomskom smislu" (Scafidi 2005:17). Sve je više istraživanja intelektualnog vlasništva koja su u skladu s istraživanjima kulture (usp. npr. Coombe 1998; Cohen 2006:121; Sunder 2006:257; Tushnet 1997; Arewa 2007).

[12] Paul Gilroy se tako pita: "Je li taj impuls prema kulturnom protekcionizmu najokrutnija smicalica koju zapad podmeće svojim disidentskim skupinama?" (Gilroy 1993:33).

Nedavno je u konvenciji kojom se zalaže za promicanje raznolikosti kulturnih izričaja UNESCO ponudio još istančaniji pogled na kulturu (UNESCO 2005). Premda se ta UNESCO-ova konvencija iz 2005. odnosi na želje, a ne obveze,[13] ona se od prethodnih razlikuje po tome što artikulira i promiče viziju svijeta u kojem kulture dolaze u kontakt jedne s drugima. U njoj se prihvaća da se "kulturna raznolikost osnažuje slobodnim protokom ideja te da se promiče stalnim razmjenama i međusobnom interakcijom kultura", ali se i dalje koristi jezik i slika svijeta u kojem postoje koherentne kulture koje su u interakciji, ali koje ta interakcija ne mijenja (UNESCO 2005, preambula). Riječ je o pristupu kulturi koji se temelji na ugroženim vrstama u darvinističkom vakuumu: kulturna raznolikost "utjelovljena [je] u jedinstvenosti i mnogostrukosti identiteta i kulturnih izričaja naroda i društava koji čine čovječanstvo" (UNESCO 2005, preambula). UNESCO-ova konvencija iz 2005. godine priznaje da su kulture u međusobnoj interakciji, ali nudi idealizirani i sterilizirani pogled na kontakte; ciljevi su joj "stvaranje uvjeta za unapređivanje kultura i njihovo slobodno međusobno djelovanje na uzajamno koristan način", "poticanje dijaloga između kultura" "u duhu izgradnje mostova među narodima" (UNESCO 2005, čl. 1). Taj mitski i idealizirani kulturni svijet koji opisuje ova konvencija svijet je koji je određen međusobnim poštivanjem, a ne stalnim sukobima.

Najzad, veći broj američkih zakona odnosi se na kulturna dobra američkih Indijanaca, među kojima su najvažniji *Zakon o predmetima lijepe i primijenjene umjetnosti američkih Indijanaca* i *Zakon o zaštiti grobova američkih Indijanaca i repatrijaciju uz njih vezanih kulturnih predmeta* (NAGPRA).[14] *Zakon o predmetima lijepe i primijenjene umjetnosti američkih Indijanaca* ne bavi se toliko zaštitom kulturnog dobra koliko zaštitom vrijednosti i autentičnosti indijanskih proizvoda, ali ilustrira i neke opasnosti koje proizlaze iz aproprijacijskog pogleda na kulturu. Taj zakon

[13] Izuzev odredbi koje se odnose na dijeljenje informacija i javno obrazovanje, gotovo sva prava i obveze stranaka konvencije su opcionalna. U engleskoj inačici konvencije riječ *shall* koja označava obvezu koristi se gotovo isključivo kao dio izraza *shall endeavor to* ('su obvezne pokušati').

[14] Vidi 25 U.S.C. §§ 305, 3001-3013 (2000).

dopušta kaznene i privatne tužbe protiv bilo koga tko prodaje dobra "na način kojim se lažno sugerira da je riječ […] o indijanskom proizvodu"[15], što zapravo omogućuje Indijancima i plemenima da se brendiraju i da štite vrijednost svojih robnih marki. Jedna od njegovih dobrih strana jest da priznaje da postoji tržište indijanskim dobrima, kao i potrebu da Indijanci bolje kontroliraju to tržište. Međutim, način na koji izjednačava kulturnu proizvodnju, vlasništvo i identitet ima i svoju cijenu. Prema pratećim pravilnicima, naziv "indijanski" ili ime plemena, kad se koristi "u vezi s predmetom lijepe i primijenjene umjetnosti, znači […] da […] je navedeni predmet lijepe i primijenjene umjetnosti indijanski proizvod".[16] U tom kontekstu, pleme je ujedno i trgovačka marka. Kao što je rekao sudac Posner, koji je razmatrao žalbu na temelju navedenog zakona, "prema tom pravilniku naziv 'indijanski' zaštićeni je žig koji se odnosi na proizvode koje su načinili Indijanci, baš kao što 'roquefort' označava sir proizveden od ovčjeg mlijeka koji je odležao u vapnenačkim pećinama u području Roquefort u Francuskoj".[17] Kao što ću pokazati kasnije, činjenica da je neki entitet ujedno i svoj vlastiti brend ima svoju cijenu, a to je prije svega perpetuiranje onoga što nazivam paradoksom vlasništva nad kulturnim dobrom. Riječ je o pretpostavljenoj koherenciji i međusobnoj izmjenjivosti skupina, stvari i kultura. Problem certifikacije autentičnih indijanskih proizvoda jest da ona zahtijeva certifikaciju autentičnih Indijanaca (usp. Castile 1996).[18]

Zakon o zaštiti grobova američkih Indijanaca i repatrijaciju uz njih vezanih kulturnih predmeta, donesen 1990. godine, najopsežniji je i najvažniji američki zakon koji se izrijekom bavi kulturnim dobrom američkih Indijanaca. Taj zakon "doveo je do dosad najvažnijeg i najopsežnijeg povrata predmeta američkih Indijanaca" (Harding 1997:723, 725). Zanimljivo

[15] 25 U.S.C. § 305e(a); 18 U.S.C. § 1159 (2000).

[16] 25 C.F.R. § 309.24(a)(2) (2007).

[17] *Native Am. Arts, Inc. v. Waldron*, 399 F.3d 871, 873-874 (7. izdanje, 2005).

[18] Castile tvrdi da su američki Indijanci "jedina etnička skupina u Americi koja stalno nosi osobne iskaznice" jer postoje precizne odredbe o tome što označava indijanski identitet, koje se temelje na pripadnosti pojedinom plemenu kao i propisanom nužnom dijelu krvnog srodstva (Castile 1996:743, 745).

je da spomenuti zakon ide protiv konvencionalnih pogleda na imovinu i koristi se indijanskim pogledima na posjedovanje, ali unatoč tome ojačava paradoks vlasništva nad kulturnim dobrom. Tako se pokazuje da promjena režima vlasništva ne rješava problem. I tradicije američkih Indijanaca vezane uz imovinu, ništa manje od angloameričkih tradicija, ojačavaju ideju da kulture pripadaju ljudima.

Na primjer, *Zakon o zaštiti grobova američkih Indijanaca i repatrijaciju uz njih vezanih kulturnih predmeta* traži povrat cijelog niza predmeta vezanih uz kulturu američkih Indijanaca, koji su u posjedu federalnih agencija i muzeja financiranih federalnim sredstvima, a u slučaju da postoji "kulturna afilijacija" između tih predmeta i pojedinog indijanskog plemena.[19] Ti predmeti uključuju ljudske ostatke, pogrebne predmete kao i svete predmete i kulturna dobra. U tom zakonu kulturno se dobro naziva terminom "kulturno nasljeđe" i odnosi se na predmete "koji imaju kontinuiranu povijesnu, tradicijsku ili kulturnu vrijednost koja je ključna za skupinu američkih Indijanaca ili za samu kulturu […] i koji, stoga, ne mogu biti otuđeni, prisvojeni ili preneseni u posjed pojedinca" uključujući i članove odgovarajućeg plemena.[20] U skladu sa zakonom muzeji su dužni katalogizirati predmete vezane uz indijansku kulturu i odrediti njihovu "kulturnu afilijaciju odnosno kulturne afilijacije".[21] Muzeji su nadalje dužni vratiti kulturno nasljeđe ako pleme koje je kulturno povezano s navedenim predmetom zatraži njegov povrat, osim ako ne dokažu "pravo posjedovanja".[22] To znači da agencija ili muzej moraju dokazati da je navedeni predmet pribavljen uz dobrovoljni pristanak pojedinca ili skupine

[19] 25 U.S.C. § 3005(a). U *Zakonu o zaštiti grobova američkih Indijanaca i repatrijaciju uz njih vezanih kulturnih predmeta* propisuju se i mnoge druge stvari, primjerice utvrđuje se vlasništvo plemena nad predmetima američkih Indijanaca koji su iskopani nakon donošenja zakona (25 U.S.C§3002(a)), te se od muzeja i federalnih agencija zahtjeva da inventariziraju i objave koje indijanske kulturne predmete posjeduju (25 U.S.C. §§ 3003–3004). Osim toga, na drugome su mjestu propisane i krivične kazne za protuzakonito trgovanje indijanskim kulturnim predmetima koje je u suprotnosti s tim zakonom (18 U.S.C. § 1170).

[20] 25 U.S.C. § 3001(3)(D).

[21] 25 U.S.C. §§ 3003, 3004.

[22] 25 U.S.C. § 3005(a).

koja je nad njim imala pravo otuđenja.[23] Kao što pokazuje Sarah Harding u svojoj oštroumnoj analizi tog zakona, definirajući kulturnu baštinu kao neotuđivu, zakon je zapravo ograničio slučajeve u kojima se muzej može pozvati na "pravo posjedovanja" (usp. Harding 1997:729).[24] Osim što donosi promjenu u pravu posjedovanja, zakon navodi i bezbroj načina pokazivanja kulturne afilijacije koja se može uspostaviti "velikom većinom dokaza utemeljenih na zemljopisnim, rodbinskim, biološkim, arheološkim, antropološkim, jezičnim, folklornim, usmeno-tradicijskim, povijesnim i drugim relevantnim informacijama ili mišljenjima stručnjaka".[25] U tom smislu navedeni se zakon koristi dosta fleksibilnim poimanjima kulture.

Velik broj problema koji se javljaju u *Zakonu o zaštiti grobova američkih Indijanaca i repatrijaciju uz njih vezanih kulturnih predmeta*, a posebice pitanja kolektivnog vlasništva, otuđivanja i prava predstavljanja plemena koje je kulturno povezano uz neki predmet, izlaze na vidjelo u jednom od najzanimljivijih slučajeva interpretacije zakona. Slučaj *Sjedinjene države protiv Corrowa* bavio se pitanjem je li definicija kulturnog nasljeđa u zakonu nejasna i stoga suprotna Ustavu.[26] Tako je, naime, tvrdio optuženik Richard Corrow koji je proglašen krivim za nezakonito trgovanje predmetima vezanim uz kulturu indijanskog plemena Navajo.[27] Corrow je kupio Yei B'Chei *jish* od udovice Raya Winniea, pjevača religijskih pjesama plemena Navajo, s ciljem njihove preprodaje uz veliku zaradu. Yei B'Chei su "ceremonijalni ukrasi […] čiji engleski naziv, 'maske', ne može adekvatno izraziti shvaćanja Navajo indijanaca [da] ti kulturni predmeti utjelovljuju živuća božanstva".[28] Na suđenju su uglavnom sudjelovali vještaci, gotovo svi iz plemena Navajo, koji su nudili suprotna mišljenja o tome jesu li Yei B'Chei doista otuđivi. Slučaj *Corrow* pokazuje da kulturna značenja i prakse često nisu ujednačeni unutar skupina. Sud je spomenuo da je Udruženje

[23] 25 U.S.C. §§ 3001(13), 3005(c).

[24] Harding također navodi da se kulturno nasljeđe u pravnoj povijesti nazivalo i "predmetima neotuđivog dobra zajednice" (Harding 1997:729 – unutarnje navodnike izostavila S. H.).

[25] 25 U.S.C. § 3005(a)(4).

[26] 119 F.3d 796, 796 (10. izdanje, 1997).

[27] 119 F.3d 796, 796 (10. izdanje, 1997).

[28] 119 F.3d 796, 798 (10. izdanje, 1997).

trgovaca antiknim indijanskim umjetninama, "trgovinska organizacija koja promiče autentičnost i etičnost u prodaji artefakata američkih Indijanaca", u svojem mišljenju kao prijatelj suda navelo "da je vlada u ovom slučaju 'eksploatirala kontroverzu između ortodoksnih i umjerenih religijskih perspektiva koje se javljaju među Navajo Indijancima'".[29] Optuženik je tvrdio da navedeno neslaganje unutar plemena o tome kako, tko i pod kojim uvjetima može biti vlasnikom ceremonijalnih ukrasa Yei B'Chei i otuđiti ih zapravo dovodi do nejasnoća u značenju pojma kulturnog nasljeđa do te mjere da pojam "kulturnog nasljeđa" čini neustavnim.[30] Sud se nije složio s tom tvrdnjom navodeći da premda parametri kulturnog nasljeđa mogu biti nejasni "na svojim rubovima", njihovo je tumačenje jasno određeno u slučaju *Corrow*.[31] Potvrdivši prvostupanjsku presudu, sud je legitimirao jedno određeno gledište na kulturu Navaja unutar samog plemena te je pojasnio odnos plemena prema "vlastitoj" kulturi.[32] Dakle, sud je osporavana i kontekstualna shvaćanja pripadnika plemena o tome što je imovina i kakvo je vlasništvo nad svetim plemenskim predmetima pretvorio u "vlasništvo nad kulturnim dobrom". Na taj je način sud sve nejasnoće o konturama kulture i njezinom odnosu prema stvarima premjestio s onu stranu zakona. To mišljenje odražava želju i nostalgiju za čistim i razumljivim kulturama, koja je u pozadini pravnog okvira kulturnog dobra.

Zakon o zaštiti grobova američkih Indijanaca i repatrijaciju uz njih vezanih kulturnih predmeta je prilično radikalan zakon a, uzevši u obzir povijest bjelačkog otuđivanja kulture američkih Indijanaca, donosi pristup koji je umnogome pravedan i razuman način vraćanja značajnih predmeta u ruke plemena. Ali čak i u tom smislu, u kontekstu zakona koji se temelji

[29] 119 F.3d 796, 801, bilješka 7 (10. izdanje, 1997). Koliko nam se god ovaj opis spora činio zanimljivim, u njemu nedostaje podatak da je udovica, gđa Winnie, smatrala da je ona vlasnica ukrasa Yei B'Chei. Vidi 119 F.3d 796, 803 (10. izdanje, 1997).

[30] 119 F.3d 796, 801-802 (10. izdanje, 1997).

[31] Jedan od razloga zbog kojih je sud bio uvjeren da je Corrow razumio značenje ukrasa Yei B'Chei za pleme jest taj da je udovici navodno tvrdio da ga namjerava predati mlađem pjevaču u Utahu, a ne prodati ga, što implicira da je znao da bi ponovna prodaja (i to još k tome uz zaradu) bila neprihvatljiva (usp. 119 F.3d 796, 803 – 10. izdanje, 1997).

[32] Naravno, mišljenje suda odigralo bi ovu ulogu bez obzira na ishod jer je to upravo ono što sudovi čine – legitimiraju i objašnjavaju.

na neobično širokom i fleksibilnom pojmu kulture i kulturne "pripadnosti", zakonska rješenja perpetuiraju popularnu logiku vlasništva nad kulturnim dobrom. Logika vlasništva nad kulturnim dobrom ne odnosi se na nijanse u samom zakonu, nego na njegovu temeljnu pretpostavku, a to je da ono što je indijansko pripada Indijancima. Čak i ako se složimo s tom pretpostavkom, i ako nam je stalo do toga da podređene skupine ponovno uspostave kontrolu nad značenjima kulturnih roba, ona ipak nosi neke probleme i dvojbe (usp. npr. Austin 2005:178).[33] Prvo, njome se pretpostavlja da uvijek znamo što je indijansko i tko su Indijanci. Nadalje, ona uspostavlja vezu između Indijanaca i onoga što je *njihovo* na način koji može biti problematičan. Kao što kaže Sarah Harding "mišljenje da identitet, kako pojedinca tako i skupine, uvijek mora biti vezan uz neki predmet, problematično je. Nepromjenjiva intrinzična veza između identiteta i vlasništva može dovesti do nepotrebnog ograničenja (barem u teoriji stalnog) procesa kulturnog redefiniranja" (Harding 1997:752). Tu nije riječ o uobičajenom argumentu protiv komodifikacije niti se ja nužno protivim mnogim oblicima komodifikacije. Brine me pitanje koje su posljedice toga da se narodi i kulture shvaćaju kao koherentni, statični i međusobno ekvivalentni.[34]

Dakle, jedna vrsta problema vezana uz logiku vlasništva nad kulturnim dobrom odnosi se na posljedice za one koji su dio skupine. Definiramo li skupine na način koji je usko vezan uz zajedničke predmete i prakse, time ne samo da ograničavamo mogućnost njihova redefiniranja nego i potičemo konformizam i pretpostavljamo postojanje "autentičnih" izvedbi nečijeg identiteta. Osim toga, kao što je pokazala Madhavi Sunder, kad zakon ustupi prava ili kontrolu određenoj zajednici, time se obično daje moć jednoj inačici te zajednice nauštrb onih koji se možda ne slažu s mišljenjem većine (usp. Sunder 2001:503-504).[35] To je, na primjer, bilo

[33] Regina Austin daje opis bjelačke komodifikacije i prisvajanja crnačke kulture te naglašava važnost crnačke kontrole crnačkih kulturnih normi (Austin 2005:178).

[34] Za opći prikaz i pregled različitih gledišta na komodifikaciju i kulturu vidi Austin (2005).

[35] Sunder (2001) tvrdi da prizivanje zakona kako bi se osiguralo kulturno preživljavanje često dovodi do toga da se perpetuira *status quo* u zajednici i da se time potiskuju

vidljivo u slučaju *Corrow*, gdje bi zapravo bilo koje stajalište suda osnažilo položaj kako ortodoksnih, tako i pripadnika umjerene struje u plemenu Navajo. Drugi skup problema odnosi se na odnose među različitim skupinama. Primjerice, pravni okvir kulturnog dobra prikriva činjenicu da postoje kulturne promjene, hibridnost, fuzija kao i mogućnost da na kulturne predmete prava polažu različite strane, npr. različita plemena američkih Indijanaca.[36] Navedeni pravni okvir također sprečava imitiranje, te rasprave i kritike među skupinama, jer se ono što "pripada" jednoj skupini stavlja izvan dosega autsajdera.[37] A tu se javlja i problem koji je više ontološke prirode. Naime, čak i kad samo govorimo o skupinama, kulturama i zajednicama – kao što to činimo u ovom radu, i kao što se to čini u pravnom okviru kulturnog dobra – pretpostavljamo da su nam njihove granice kao i njihova unutrašnjost već poznati, pretpostavljamo da znamo koga valja ubrojiti u insajdere, a koga u autsajdere, tko smo mi, a tko su oni.

Logika vlasništva nad kulturnim dobrom i politika Nacionalnog sveučilišnog sportskog saveza

U ovom se radu bavimo zakonom, ali i stajalištima i vrstama zdravorazumskih gledišta logike koje zakon potiče. U prvome dijelu ove cjeline objasnit ćemo kako pojava pravnog okvira kulturnog dobra, zajedno s politikama identiteta, dovodi do stvaranja zdravorazumske, odnosno popularne logike koja je u vezi s kulturom i vlasništvom. U drugome dijelu ove cjeline

unutarnji pokušaji da se ospore kulturna značenja.

[36] U *Zakonu o zaštiti grobova američkih Indijanaca i repatrijaciju uz njih vezanih kulturnih predmeta* vrlo se kratko i nejasno govori o konkurentskim pravima na kulturno dobro. Ali premda zakon predviđa mogućnost višestrukih zahtjeva za repatrijacijom, cilj mu je odrediti "tražitelja koji je najprikladniji" (25 U.S.C. § 3005(e) (2000)). Pitanjem kako je taj zakon doprinio sukobima između plemena kao i unutar njih bavio se Michael Brown (2003:18-21).

[37] Primjerice, Michaela Browna brine da će etničke skupine, kad "definiraju svoje kulturne prakse kao dobro", time reificirati kulturu, što implicira da drugi te prakse neće moći "proučavati, imitirati ili modificirati bez dopuštenja" (Brown 2003:7).

podrobnije raspravljamo o politici Nacionalnog sveučilišnog sportskog saveza prema maskotama, što je primjer odluke regulatornog tijela koja je djelomice zasnovana na popularnoj logici vlasništva nad kulturnim dobrom.

Popularna logika vlasništva nad kulturnim dobrom

Popularna logika vlasništva nad kulturnim dobrom ne odnosi se na pravni okvir kulturnog dobra nego na društvena stajališta koja nastaju na temelju tog pravnog okvira.[38] Mnogi načini na koje ljudi shvaćaju svijet neprimjetan su rezultat pravnih vrijednosti i praksi. Istaknutost pojedinih pravnih kategorija i njihovo često rabljenje utječe na to kako razmišljamo o nekim aspektima naših života. Pravni okvir kulturnog dobra razmjerno je ograničen, ali njegov utjecaj na naše načine razmišljanja o kulturi i razlikama uvelike nadilazi utuživost na temelju njegovih odredbi. Naime, pravni okvir kulturnog dobra i pravni okvir kulturne baštine spojili su se s multikulturalizmom te doveli do jedinstvenog zdravorazumskog shvaćanja prema kojem kultura pripada pojedinim skupinama. Tako Seyla Benhabib pripisuje taj redukcionistički način shvaćanja kulture "snažnom multikulturalizmu", kao i tendenciji konzervativaca i naprednjaka da prihvate shvaćanje njemačkih romantičara prema kojima je kultura jedinstveni izraz ljudskog identiteta, te gledištu suvremene antropologije prema kojem su sve kulture jednake (Benhabib 2002:7-8). Sva ta prihvaćena shvaćanja zajedno čine rašireno vjerovanje da svaka skupina ljudi ima vlastitu kulturu (Benhabib 2002:3-4). Nadalje, Benhabib tvrdi da se to vjerovanje temelji na trima pogrešnim epistemološkim premisama:

> 1) da su kulture cjeline koje je moguće jasno omeđiti, 2) da se kulture podudaraju s populacijskim skupinama i da je moguć nekontroverzan

[38] U pravnim i društvenim istraživanjima to se obično naziva pravnom svijesti (usp. npr. Ewick i Silbey 1998). U knjizi *The Common Place of Law: Stories from Everyday Life* Ewick i Silbey (1998:34-39, 224-230) pokazuju kako svakodnevne interakcije sa zakonom, njegova internalizacija kao i otpor prema zakonu mijenjaju pravna pravila u pravnu svijest.

> opis kulture određene skupine ljudi te 3) da čak i ako kulture i skupine nisu u odnosu jedan naprama jedan, odnosno čak i ako postoji više od jedne kulture unutar neke ljudske skupine i čak i ako više skupina posjeduje iste kulturne značajke, to ne predstavlja problem za politiku odnosno politike (Benhabib 2002:4).

Perspektiva Seyle Benhabib prema kojoj je kultura društveno-politički konstrukt odbacuje te premise jer se njima esencijalizira, homogenizira i fetišizira kultura (Turner prema Benhabib 2002:4 – navodnike izostavila N. M.). Ja bih dodala i da ih valja odbaciti jer u slučaju kulturnih sukoba, koji se sve više javljaju na razini zakona i politike, navedene premise previše toga guraju pod tepih.

"Popularna logika" vlasništva nad kulturnim dobrom djeluje vrlo slično "diskursu razlike" Richarda Forda: ona opisuje odnos između društvenih i etničkih skupina i njihovih odredivih kultura kao konstitutivan, a istodobno kreira odnos koji opisuje (usp. Ford 2005:28).[39] U prethodnom sam dijelu ovog rada analizirala pravni okvir kulturnog dobra kako bih istaknula popularnu logiku koju proizvodi i koja iz njega proizlazi. Paradoksi pravnog okvira kulturnog dobra pomažu proizvodnji logike prema kojoj postoje jasne razlike između skupina i neprijeporno vlasništvo nad kulturom. Jedna posljedica toga jest da se pojam kulture može činiti opresivnim onima čiji identitet on navodno opisuje i štiti. Što su pravila pripadnosti skupini rigidnija, to taj identitet više ograničava pripadnike skupine, čak i u slučaju onih koji ispunjavaju uvjete pripadnosti. Takva shvaćanja kulture i razlika javljaju se ruku pod ruku s prešutnim pretpostavkama o članstvu u skupini, o pripadnosti i o tome kako valja izražavati svoj kulturni identitet (usp. Ford 2005:39). Navedena shvaćanja razlika među skupinama su, kako to Ford kaže, "iskazivanje moći – pokušaji legitimiranja određenih kontroverznih opisa kulture neke skupine usprkos onima koji navedeni opis ne žele prihvatiti ili žele osporiti" (Ford 2005:41). Pomak od vlasništva nad kulturnim dobrom kao zakonskog prava prema popularnoj logici funkcioniranja skupina utječe na to kako shvaćamo kulturu i koja prava

[39] Ford se ponajprije bavi time kako diskurs razlike povezuje rasu s kulturom, ali su posljedice iste u smislu da diskurs podupire stvaranje veze za koju tvrdi da je samo opisuje (Ford 2005:28).

proizlaze iz kolektivnog života. Taj pomak također dovodi do toga da se pozivamo na zakon da bismo riješili kulturne sporove. Kad pravo vlasništva nad kulturnim dobrom damo određenom tijelu neke skupine ili zajednice, zakon obično daje moć onoj inačici kulture koju zastupa navedena skupina, istodobno reificirajući određeno shvaćanje kulture (usp. Sunder 2001:503, 552-553). Popularna logika vlasništva nad kulturnim dobrom – vjerovanje da su skupine ljudi i kulture koherentne i da se međusobno podudaraju – u temelju je jezika koji se koristi u pravnom okviru kulturnog dobra, kao i njegovih osnovnih pretpostavki. Pravni okvir kulturnog dobra, zbog jezika koji se u njemu koristi kao i zbog onoga što propisuje, stalan je poticaj popularnoj logici vlasništva nad kulturnim dobrom, a njezin je utjecaj vidljiv u brojnim zakonskim kao i izvanzakonskim kontekstima, između ostalog i u raspravi o indijanskim maskotama.

Politika Nacionalnog sveučilišnog sportskog saveza prema indijanskim nazivima i maskotama

Dana 5. kolovoza 2005. godine Nacionalni sveučilišni sportski savez izdao je priopćenje za novinare u kojem je najavio novu politiku koju će provoditi Izvršni odbor Saveza (koji čine rektori sveučilištâ). Tom se politikom "zabranjuje visokim školama i sveučilištima koja su članovi Nacionalnog sveučilišnog sportskog saveza da prikazuju neprijateljske i rasno/etnički/nacionalno uvredljive maskote, nazive ili slikovne prikaze na bilo kojem od osamdeset i osam prvenstava pod nadležnošću Saveza".[40] Ta se odluka u konačnici odnosila na dvadeset sveučilišta koja su se koristila nazivima i maskotama koje potječu od američkih Indijanaca.[41] Budući da je Naci-

[40] Nat`l Collegiate Athletic Ass`n, "NCAA Executive Committee Issues Guidelines for Use of Native American Mascots at Championship Events", priopćenje za novinare, 5. kolovoza 2005. godine, http://www2.ncaa.org/portal/media_and_events/press_room/2005/august/ 20050805_exec_comm_rls.html.

[41] Sveučilište Alcorn State (Braves, 'indijanski ratnici'), Sveučilište Arkansas State (Indians, 'Indijanci'), Sveučilište Bradley (Braves, 'indijanski ratnici'), Carthage College (Redmen, 'Crvenokošci'), Catawba College (Indians, 'Indijanci'), Sveučilište Central Mic-

onali sveučilišni sportski savez privatna organizacija koja ovisi o svome članstvu, on zapravo nema autoritet kojim bi mogao prisiliti sveučilišta da promijene svoje maskote i znakovlje. Međutim, značajna je moć prinude koju ipak ima, jer se sveučilišta žele natjecati u međusveučilišnim ligama, a za takvo što, osim Saveza, nema mnogo alternativa koje bi bile održive, a kamoli profitabilne.[42]

Nakon usvajanja navedene politike jedanaest je sveučilišta odlučilo da će promijeniti nazive i maskote, pa se navedena odluka na njih više nije odnosila.[43] Pet je sveučilišta dobilo dopuštenje plemena čija su imena koristili pa su izuzeta od navedene odluke.[44] Sveučilište Bradley dobilo je petogodišnji "rok kušnje", a tri sveučilišta podliježu odluci kojom im je zabranjeno da u posezoni budu domaćini bilo kakvih sportskih natjecanja

higan (Chippewas, 'pripadnici plemena Chippewa'), Chowan College (Braves, 'indijanski ratnici'), Sveučilište Florida State (Seminoles, 'pripadnici plemena Seminole'), Sveučilište u Illinoisu, Urbana-Champaign (Illini, 'pripadnici plemena Illini'), Sveučilište Indiana u Pennsylvaniji (Indians, 'Indijanci'), Sveučilište Louisiana-Monroe (Indians, 'Indijanci'), Sveučilište McMurry (Indians, 'Indijanci'), Sveučilište Midwestern State (Indians, 'Indijanci'), Mississippi College (Choctaws, 'pripadnici plemena Choctaw'), Newberry College (Indians, 'Indijanci'), Sveučilište u Sjevernoj Dakoti (Fighting Sioux, 'borci iz plemena Siouxa'), Sveučilište Northeastern State (Redmen, 'Crvenokošci'), Sveučilište Southeastern Oklahoma State (Savages, 'divljaci'), Sveučilište u Utahu (Utes, 'pripadnici plemena Ute') i College of William and Mary (Tribe, 'Pleme').

[42] Kao što je rekao jedan od pripadnika sveučilišnih vlasti: "Možemo činiti što nas je volja dok god nas nije briga hoće li naši studenti igrati u posezoni ili ne" (Lederman 2005).

[43] Carthage College, Chowan College, Sveučilište Indiana u Pennsylvaniji, Sveučilište Louisiana-Monroe, Sveučilište McMurry, Sveučilište Midwestern State, Newberry College, Sveučilište Northeastern State, Sveučilište Southeastern Oklahoma State i College of William and Mary složili su se da će promijeniti svoj naziv ili svoj logo, a Sveučilište u Illinoisu dobilo je dopuštenje koristiti svoj nadimak. Vidi Nat`l Collegiate Athletic Ass`n, "Native American Mascot Policy – Status List", priopćenje za novinare, 16. veljače 2007. godine, http://www2.ncaa.org/portal/media_and_events/press_room/2007/february/20070220_mascot_status_report.html.

[44] Catawba College, Sveučilište Central Michigan, Sveučilište Florida State, Mississippi College i Sveučilište u Utahu izuzeti su od odluke. Vidi Nat`l Collegiate Athletic Ass`n, "Native American Mascot Policy – Status List", priopćenje za novinare, 16. veljače 2007. godine, http://www2.ncaa.org/portal/media_and_events/press_room/2007/.

u okviru Nacionalnog sveučilišnog sportskog saveza te da ističu neprijateljsko i uvredljivo znakovlje na bilo kojem natjecanju unutar prvenstva.[45] Ova odluka Saveza temelji se na pretpostavci da svaki indijanski naziv ili maskotu valja smatrati neprijateljskim ili uvredljivim ako "odgovarajuće" pleme nije dalo dopuštenje za korištenje njegovog imena.[46] U slučaju da je ime generičko, kao kod primjera Indians (Indijanci) odnosno Braves (Indijanski ratnici), ne postoji jedno pleme koje bi moglo dati dopuštenje, pa stoga takvi nazivi nužno krše navedenu odluku. U nekim slučajevima postoji nekoliko plemena ili skupina koje se koriste istim imenom pa je tada još teže dobiti dopuštenje; međutim Savez nije jasno naveo valja li dobiti dopuštenje od svih plemena koja se koriste istim imenom.

Primjerice, u obrazloženju odbijanja molbe Sveučilišta u Sjevernoj Dakoti da se koristi imenom Fighting Sioux (Siouxi koji se bore), Bernard Franklin, Viši potpredsjednik za upravljanje i članstvo Nacionalnog sveučilišnog sportskog saveza, naveo je da su se barem dva plemena Siouxa suprotstavila korištenju tog naziva, a nijedno ga nije jednoznačno podržalo. Molba Sveučilišta Bradley da koriste naziv Braves (Indijanski ratnici) odbijena je jer, kao što je naveo Franklin, "nijedno pleme američkih Indijanaca nije 'vlasnik' riječi 'Braves' kao što je vlasnik naziva svog plemena pa je nemoguće da korištenje toga naziva ne dovede do stvaranja neprijateljskog ili uvredljivog okruženja".[47] Oba su sveučilišta uložila žalbe koje je Savez

[45] Sveučilište Alcorn State, Sveučilište Arkansas State i Sveučilište u Sjevernoj Dakoti podliježu odluci. Sveučilište Arkansas State razmatra promjenu imena, Sveučilište Alcorn State nije izdalo javna priopćenja o tom pitanju, a Sveučilište u Sjevernoj Dakoti podnijelo je tužbu. Vidi Nat`l Collegiate Athletic Ass`n, "Native American Mascot Policy – Status List", priopćenje za novinare, 16. veljače 2007. godine, http://www2.ncaa.org/portal/media_and_events/press_room/2007/.

[46] Nat`l Collegiate Athletic Ass`n, "Statement by NCAA Senior Vice-President for Governance and Membership Bernard Franklin on University of North Dakota Review", priopćenje za novinare, 28. rujna 2005. godine, http://www2.ncaa.org/portal/media_and_events/press_ room/2005/september/20050928_franklin_stmnt_und.html. Tamo se, među ostalim, spominje i da je "[g]lavno, premda ne i jedino pitanje kod ponovnog razmatranja dokumentacije […] je li 'istoimeno' pleme dalo formalno dopuštenje instituciji za korištenje maskote, naziva i slikovnih prikaza".

[47] Nat`l Collegiate Athletic Ass`n, "Statement by NCAA Senior Vice-President for Governance and Membership Bernard Franklin on Bradley University Review", priopće-

odbio na najvišoj instanci u travnju 2006. godine.[48] Sveučilište u Sjevernoj Dakoti podiglo je tužbu protiv Nacionalnog sveučilišnog sportskog saveza u listopadu 2006. godine.[49] U listopadu 2007. godine Sveučilište u Sjevernoj Dakoti i Savez su se nagodili. Prema nagodbi, Sveučilište u Sjevernoj Dakoti dobilo je rok od tri godine da pribavi dopuštenje od svih lokalnih plemena Siouxa za nastavak korištenja svog naziva i znakovlja (Wieberg 2007).

Mnoge su momčadi jednostavno promijenile svoje nazive ili ih namjeravaju promijeniti da bi se uskladili s odlukom. Jedan od zanimljivih primjera je Carthage College koji je maknuo dva pera iz svog loga te je promijenilo svoj naziv iz riječi Redmen (Crvenokošci) u Red Men ('crveni ljudi'). Vezano uz Carthage College, Franklin je rekao da je odbor dao potporu "razvoju novih strateških načela koja će jasno pokazati povijesno značenje naziva 'Red Men' za školu te naglasiti da taj naziv nema nikakve veze s američkim Indijancima".[50] Izgleda da Carthage College još uvijek

nje za novinare, 20. listopada 2005. godine, http://www.ncaasports.com/story/8987213.

[48] Sveučilište Bradley dobilo je petogodišnji "rok kušnje" tijekom kojeg će Nacionalni sveučilišni sportski savez surađivati sa Sveučilištem da bi se uvjerili da će ono nastaviti raditi na izgradnji okruženja koje nije neprijateljsko ili uvredljivo te koje je u skladu sa statutom Saveza, kao i s njegovim zalaganjem za raznolikost. Sveučilište Bradley dobilo je dopuštenje da bez ograničenja sudjeluje i ugošćava prvenstva Saveza. Nat`l Collegiate Athletic Ass`n, "Native American Mascot Policy—Status List", priopćenje za novinare, 16. veljače 2007. godine, http://www2.ncaa.org/portal/media_and_events/press_room/2007/ february/20070220_mascot_status_report.html.

[49] *North Dakota v. NCAA*, No. 06-C-1333 (N.D. Dist. Ct. Oct. 2006.), http://www.ag.state.nd.us/NCAA/Complaint-State-Court.pdf.

[50] Nat`l Collegiate Athletic Ass`n, "Statement by NCAA Senior Vice-President for Governance and Membership Bernard Franklin on Carthage College and Midwestern State University", priopćenje za novinare, 9. studenog 2005. godine, http://www2.ncaa.org/portal/media_and_events/press_room/2005/november/20051109_carthage_midwestern_stmt.htm. Prema Robertu Rosenu, jednom od članova sveučilišne uprave Carthage Collegea, "ustanova, čije je sjedište prvotno bilo u gradu Carthage u državi Illinois, prihvatila je naziv Redmen (Crvenokošci, 'crveni ljudi') 1920-ih godina da bi označila da se razlikuje od momčadi srednjih škola iz okolice, koje su imale plave dresove i bile su poznate pod imenom Blueboys ('plavi dječaci') […] S vremenom […] ime je dobilo indijanski prizvuk, a Carthage College je inkorporirao pera u svoj logo" (prema Lederman 2005).

sastavlja navedena strateška načela ili je odlučilo da ih neće sastavljati.[51] S obzirom na istoimena bratstva koja su nekada postojala u Americi (usp. Deloria 1998:56; i dalje u ovom tekstu), teško je zamisliti da navedeno ime nema veze s američkim Indijancima.

U kolovozu 2005. godine Franklin je obznanio da je Sveučilište Florida State uklonjeno s popisa škola s neprijateljskim ili uvredljivim maskotama, nakon što je od odgovarajućeg plemena pribavilo dopuštenje za korištenje svojeg imena i maskote. Franklin je nadalje spomenuo "jedinstveni odnos između Sveučilišta Florida State i plemena Seminole iz Floride, kao značajan faktor" (Wieberg 2005b).[52] U izjavi se ne spominje pleme Seminole iz Oklahome. To pleme nije izrazilo službeni stav prema maskoti Sveučilišta Florida State, a njegovi se članovi nisu baš trsili dati svoju potporu (usp. Wieberg 2005b).[53] U sljedeća dva tjedna, Sveučilište Central Michigan kao i Sveučilište u Utahu također su uklonjeni s popisa iz istog razloga, tj. jer su dobili dopuštenje od odgovarajućih plemena, indijanskog plemena

[51] Na internetskoj stranici Carthage Collegea trenutno nisu istaknuta strateška načela koja bi se na to odnosila. Do prošle godine na internetskoj su se stranici nalazila stara strateška načela iz 1994. Prema njima, jedino mjesto u kojem se koristi znakovlje američkih Indijanaca jest logo Carthage Collegea, u kojem se crveno slovo "C" nalazi unutar crnog kruga s dva pera koja izlaze iz njega. Začuđuje da se u tim načelima nigdje ne spominje da bi naziv Red Men ('crveni ljudi') mogao značiti išta drugo osim američki Indijanci, nego se samo govori da se Carthage College prema američkim Indijancima odnosi s poštovanjem (Carthage College, "Policy Statement on the Redmen Name", 18. ožujka 1994). Navedeni izvor dostupan je u uredništvu časopisa *Columbia Law Review* (u kojem je prvotno objavljen ovaj članak, op. ur.).

[52] Vrlo je malo javno dostupnih informacija o pregovorima između plemena Seminole i Sveučilišta Florida State o tom pitanju, ali se zna da je Sveučilište Florida State uspostavilo stipendije za studente iz plemena Seminole koji žive u rezervatima te razmatra otvaranje "muzeja baštine i kulture plemena Seminole u sveučilišnom kampusu" (Wieberg 2005a). Osim toga, sada se na Sveučilištu nudi i kolegij o povijesti plemena Seminole (Kaczor 2006). Prema predstavniku plemena Seminole: "Mogli smo članovima našeg plemena dati nešto materijalno što bi im netko nekad mogao uzeti […] [a]li Sveučilište Florida State može našim ljudima dati obrazovanje, a to je nešto što nam nitko ne može uzeti" (Volkert 2004).

[53] Jedan član vrhovnog vijeća plemena Seminole iz Oklahome rekao je da "mu je zlo od toga da Nacionalni sveučilišni sportski savez dopušta takvu maškaradu kojom se promiče ta vrsta rasizma u dvadeset i prvom stoljeću" (Wieberg 2005b).

Saginaw Chippewa u Michiganu i indijanskog plemena Northern Ute. Franklin je pritom izjavio: "Odluku odgovarajućeg suverenog plemena o tome kada i kako se smije koristiti njihovo ime i znakovlje valja poštovati čak i ako se drugi s njome možda ne slažu".[54] Nacionalni sveučilišni sportski savez predložilo je Sveučilištu Central Michigan da svoj naziv promijeni u Saginaw Chippewas jer je pleme Chippewa dopustilo tom Sveučilištu da se koristi njihovim imenom. Catawba College koje koristi ime Catawba Indians te Mississippi College koje koristi ime Choctaws također su od odgovarajućih plemena dobili dopuštenje za nastavak korištenja navedenih imena.

Molba Sveučilišta u Illinoisu za pravo korištenja imena "Illini" i njihove maskote djelomice je odbijena u studenom 2005. godine. Nacionalni sveučilišni sportski savez je prihvatio korištenje naziva "Illini" jer ono predstavlja državu, ali su naglasili da Sveučilište mora započeti kampanju educiranja javnosti kojom bi se distancirali od svoje maskote i simbola, poglavice Illiniweka. Žalba Sveučilišta u Illinoisu odbijena je na posljednjoj instanci u travnju 2006. godine. Dana 16. veljače 2007. Sveučilište u Illinoisu najavilo je povlačenje poglavice Illiniweka sa sportskih događaja nakon posljednje košarkaške utakmice te sezone na domaćem terenu.[55] Maskota poglavice Illiniweka službeno je povučena 21. veljače 2007. godine, nakon što je nastupio u poluvremenu utakmice protiv Michigana (Mallozzi 2007:9).[56] Time je Sveučilište u Illinoisu automatski dobilo pravo

[54] Nat`l Collegiate Athletic Ass`n, "Statement by NCAA Senior Vice-President for Governance and Membership Bernard Franklin on Central Michigan University and Utah Reviews", priopćenje za novinare, 2. rujna 2005. godine, http://www2.ncaa.org/portal/media_and_events/press_room/2005/september/20050902_cmu_utah_franklin-stmnt.html.

[55] Usp. University of Illinois, "Chief Illiniwek Will No Longer Perform", priopćenje za novinare, 16. veljače 2007. godine, http://www.uillinois.edu/chief/ChiefRelease2-16-07.pdf.

[56] Za navijače Illinoisa posljednje pojavljivanje poglavice Illiniweka bio je vrlo dirljiv događaj, koji je, čini se, bio uzbudljiv i zbog medijske pozornosti: navijačice (engl. *cheerleaders*) su fotografirale tijekom izvedbe na poluvremenu, a i najavljivači su stalno pobuđivali emocionalnu atmosferu kod navijača i samog poglavice. Video snimku zadnjeg poglavičinog plesa vidi na "Watch Chief Illiniwek's Last Dance", http://fightingillini.cstv.com/genrel/ 022107aaa.html.

biti domaćinom sportskih događaja pod pokroviteljstvom Nacionalnog sveučilišnog sportskog saveza.

Politika Saveza vezana uz maskote nije utemeljena na pravnom okviru kulturnog dobra, ali je primjer primjene popularne logike vlasništva nad kulturnim dobrom. Ona otkriva kako je paradoksalna logika vlasništva nad kulturnim dobrom postala toliko popularna da je i sama postala temelj za djelovanje. Drugim riječima, temelj ove odluke Nacionalnog sveučilišnog sportskog saveza nije pravni okvir kulturnog dobra, nego logika vlasništva nad kulturnim dobrom. Politika Saveza prema maskotama razvila se iz preporuke Odbora za mogućnosti i interese manjina, koji je u svojem izvješću o navedenom pitanju naveo više argumenata protiv korištenja maskota, simbola i znakovlja američkih Indijanaca na sveučilišnim sportskim natjecanjima. Doduše, mnogi od tih argumenata nisu bili vezani uz vlasništvo, nego uz činjenicu da je Odbor smatrao da takvo znakovlje potiče diskriminaciju, rasizam i neprijateljsko okruženje.[57] Ipak, drugi razlozi za navedenu odluku jasno su bili vezani uz vlasništvo nad kulturnim dobrom, poput tvrdnje da su indijanske maskote svetogrđe jer je korištenje perja, boja i nošnji otuđivanje religijskih praksi američkih Indijanaca.[58] Ipak, najviše otkriva jednostavna činjenica da su nakon što je navedena odluka Saveza prihvaćena, od nje bila automatski izuzeta ona sveučilišta čija su imena ili maskote dobila odobrenje odgovarajućih plemena. Drugim riječima, kolikogod rasistička ili diskriminatorna neka maskota s likom Indijanca bila, dok god to ne smeta plemenu čije ime ili znak se u njoj javlja, problema nema. U biti, Savez je nazive plemena učinio mnogo konkurentnijim oblikom dobra nego što su oni to ranije bili na sportskom tržištu (Frischman 2005:917, 945). Ta je odluka plemenima dala jedno od značajnih prava vlasništva nad imenima, znakovljem i kulturnim reprezentacijama: pravo

[57] Vidi Nat`l Collegiate Athletic Ass`n, "NCAA Minority Opportunities and Interests Committee Report on the Use of American Indian Mascots in Intercollegiate Athletics to the NCAA Executive Committee Subcommittee on Gender and Diversity Issues (2002)", http://www1.ncaa.org/eprise/main/membership/governance/assoc-wide/moic/2003/mascot_report/mascotreport.htm.

[58] Usp. http://www1.ncaa.org/eprise/main/membership/governance/assoc-wide/moic/2003/mascot_report/mascotreport.htm.

isključivanja u kontekstu sportskih sveučilišnih natjecanja. Vrhovni je sud pravo isključivanja opisao kao "jednu od najvažnijih sastavnica u kolopletu ovlaštenja obično označenih kao vlasništvo".[59]

Ono što je u temelju ovog ključnog dijela odluke Nacionalnog sveučilišnog sportskog saveza jest upravo logika vlasništva nad kulturnim dobrom, prema kojoj znakovlje, rituali i kulturni identiteti Indijanaca pripadaju Indijancima. Ima slučajeva kada je ta tvrdnja razmjerno nekontroverzna ili se barem može koristiti kao uvjerljiv argument u pravnom okviru kulturnog dobra.[60] U ovom se radu bavimo jednim dijelom te tvrdnje, a to je: ima li smisla da se predodžbe Indijanaca – koje su stvorili, prisvojili i preoblikovali bijelci često u neprijateljske svrhe *mainstream* američke kulture – smatraju kulturnim dobrom Indijanaca? Premda možda ima mnogo razloga zbog kojih bismo željeli da se u zakonu na ovo pitanje odgovori potvrdno, barem su dva razloga zbog kojih pravni okvir kulturnog dobra ili logika vlasništva nad kulturnim dobrom ne bi trebali utjecati na naš odgovor. Prvo, prema argumentaciji vezanoj uz kulturno dobro to bi znakovlje trebalo pripadati plemenskim kulturama. Ipak, maskote su barem u istoj mjeri proizvod bjelačke američke kulture koliko i kulture američkih Indijanaca. One su mnogo više od stereotipova; one su kulturni hibridi čiji je referent već odavno izgubljen, a do čijeg se značenja može doći samo ako se obrati pozornost na bjelački kulturni projekt pokoravanja starosjedilačkih naroda i stvaranja nacije. Maskote zasigurno "ukazuju na trenutke

[59] *Kaiser Aetna v. United States,* 444 U.S. 164, 176 (1979). Thomas Merrill smatra da je pravo isključivanja ključni element prava vlasništva (usp. Merrill 1998:730).

[60] Čini mi se da su fotografije obreda plemena Hopi koje je početkom dvadesetog stoljeća snimio velečasni H. R. Voth nešto manje problematičan slučaj. Ipak, s obzirom da pleme Hopi polaže pravo na navedene fotografije, koristeći se logikom vlasništva nad kulturnim dobrom, njihovo potraživanje stvara iste probleme koje opisujem u ovom radu. Izvrsnu raspravu o Vothovim fotografijama i potraživanjima pripadnika plemena Hopi iznosi Brown (2003:11-24). Brown smatra da se pleme Hopi u ovom slučaju poziva na pravo na "privatnost kulture" (2003:27-28). Jedan od razloga zbog kojih se meni čini da je potraživanje članova plemena Hopi bolje utemeljeno od potraživanja u slučaju maskota jest ironična činjenica da su fotografije pripadnicima plemena Hopi služile da bi razumjeli svoju vlastitu povijest, što može imati značajan utjecaj na njihovo današnje shvaćanje samih sebe (usp. Brown 2003:13).

pisanja i ponovnog pisanja euroameričkog identiteta putem osvajanja, hijerarhije i dominacije" (King i Springwood 2001:1, 8). Ali da bi to bilo točno, one moraju djelomice biti i sastavni dio euro-američkog identiteta. Značenje maskota pogrešno ćemo shvatiti ako pogrešno odredimo koji su njihovi kulturni utjecaji. Drugo, što je još i gore, argumentacija vezana uz vlasništvo nad kulturnim dobrom sama učvršćuje vlastitu perverznu logiku – da su kulture u vlasništvu skupina i da se pojedine skupine na neki neproblematičan način podudaraju s pojedinim kulturama.[61] Da bismo pokazali da indijanske maskote nisu kulturno dobro Indijanaca nego kulturni hibridi, moramo podrobno opisati njihovu hibridnost. Taj je opis toliko prepun brutalnosti prema Indijancima da nije ni čudo da postoji slobodoumni poriv da im se maskote vrate. Ali kome ih točno valja vratiti i na temelju kojih postavki? Opis koji slijedi pokazuje da teorija vlasništva nad kulturnim dobrom ne funkcionira i da je njezina primjena tek još jedna medvjeđa usluga američkim Indijancima.

Stvaranje kulturnog hibrida

Paradoks je vlasništva nad kulturnim dobrom da se ono bavi kulturom, ali da time istodobno deformira i mumificira tu istu kulturu. Ne samo da je pristup vlasništva nad kulturnim dobrom sasvim pogrešan, nego i perpetuira potencijalno štetno poimanje kultura i skupina, a sve to u ime pokušaja da ih se zaštiti i očuva. U ovom dijelu nudim jedan mogući korektiv popularnoj logici vlasništva nad kulturnim dobrom, a to je kulturni kontranarativ o indijanskim maskotama koji naglašava hibridnost i promjenu, a ne koherentnost i nepromjenjivost. U prvome dijelu ove cjeline opisujem

[61] Ovo pitanje možda se jednako tako odnosi i na uobičajenije slučajeva polaganja prava vlasništva nad kulturnim dobrom. Na primjer, antikviteti koji su pokradeni iz iračkog Nacionalnog muzeja u Bagdadu nisu neupitno u vlasništvu Iraka. Postavlja se pitanje kako su oni došli u posjed muzeja, kojim su putem tamo došli, koja je povijest regije gdje su antikviteti nađeni, koje su kulturne veze suvremenih Iračana s drevnim Mezopotamcima, koje su povijesne ili suvremene veze i potraživanja drugih skupina ljudi na navedenu regiju ili navedene artefakte, i tako dalje.

paradigmu kulturne hibridnosti. Riječ je o dugoj tradiciji bjelačkog igranja Indijanaca da bi sami sebe shvatili i legitimirati kao američke državljane. Nakon toga pokazujem da se poglavica Illiniwek savršeno uklapa u tu tradiciju igranja Indijanaca. Potom povezujem kulturnu frikciju koju izazivaju indijanske maskote s logikom vlasništva nad kulturnim dobrom, a u zadnjemu dijelu ove cjeline pomoću teorije hibridnosti objašnjavam indijanske maskote kao rezultat kulturne fuzije čime se dovodi u pitanje popularna logika vlasništva nad kulturnim dobrom.

Hibridna paradigma: igranje Indijanaca[62]

Definicije vlasništva i raspodjele dobara oduvijek su bile uvjetovane političkom i društvenom moći. Skupine koje su imale moć uvijek su mogle definirati i štititi svoje dobro te su uvijek bile gospodari vlastitih identiteta. One su uvijek bile u stanju prisvojiti i kontrolirati značenje. Bijeli se Amerikanci koriste znakovljem i praksama Indijanaca kao načinom stvaranja vlastite nacije još od vremena kad i nisu bili Amerikanci, tj. u okviru procesa kojim su postali Amerikanci. Pojam plemenitog divljaka koristio je kolonistima, jer im je omogućio da se poistovjete s plemenitim i slobodnim Indijancima da bi se udaljili od Britanaca, a istodobno su se koristili divljaštvom Indijanaca da bi opravdavali njihovo razvlašćivanje i ubijanje. Nošenje indijanske odjeće i oponašanje plemenskih plesova i govora – tj. "igranje Indijanaca" – bijelim je Amerikancima bilo korisno u njihovoj borbi za moć s Engleskom, kao i u konsolidaciji svoje moći nad Indijancima koje su oponašali. Duga tradicija bjelačkih prerušavanja u Indijance kao i predstavljanja Indijanaca definirala je nacionalni identitet kao različit od engleskoga te je ujedno legitimirala raseljavanje pravih Indijanaca iz nacionalnog krajolika (Deloria 1998:7-8).

Ipak, Philip Deloria zamjećuje kako je nevjerojatno do koje je mjere ideja indijanstva postala sastavnim dijelom novog pojma američkog nacionalnog identiteta:

[62] Taj izraz, kao i veći dio rasprave koja slijedi, preuzet je od Philipa Delorije (1998).

> Potkraj osamnaestog stoljeća […] buntovni američki kolonisti u Novoj Engleskoj i Pennsylvaniji učinili su nešto jedinstveno. Zbog sve veće sklonosti da sebe vide u opoziciji prema Engleskoj, a ne prema Indijancima, izvrnuli su unutarnje i vanjsko te zamislili novu granicu nacionalnog identiteta. Počeli su transformirati vanjsko – plemenite divljake, tj. druge – u simboličke figure koje su retorički mogle postati dio unutrašnjosti društva koje su željeli stvoriti. Ukratko, temelj opreka se pomaknuo, a s njime se promijenio i način na koji su definirali sami sebe kao naciju. Tako su Englezi za koloniste sve više postajali "oni", a Indijanci su postajali "mi". Ta je inverzija imala neizrecive posljedice za američku politiku i identitet (Deloria 1998:21-22).

Taj je opis u skladu s tumačenjima drugih kulturnih povjesničara, poput Richarda Slotkina koji opisuje mitskog američkog heroja kao onog koji je potpuno internalizirao Indijance da bi sam sebe nanovo stvorio, to jest da bi postao pravim Amerikancem (usp. Slotkin 1973: 17, 1992:14).[63]

Svaki novi nacionalni identitet mora, prema čuvenoj sintagmi Erica Hobsbawma, "izumiti tradicije" na kojima je utemeljen i na temelju kojih polaže pravo na zajedničku prošlost (Hobsbawm 1992:13-14).[64] Sjevernoameričkim je kolonistima pozivanje na Indijance pomoglo da se povežu sa zemljom i običajima koji su postojali mnogo prije njihova dolaska (Deloria1998:25).[65] Simboličko indijanstvo im je pomoglo da odbace i odstrane prošlost koju su dijelili s Engleskom. Na taj je način "igranje Indijanaca pokazalo da je taj moćan krajolik na neki način promijenio imigrante, dajući im isti status kao i Indijancima te ih obavezujući da obrane

[63] "Amerikanac mora prijeći granicu i ući na 'indijanski teritorij' te time iskusiti 'regresiju' u primitivniji i prirodniji način života i na taj način iščistiti lažne vrijednosti 'metropole' i prihvatiti novi pročišćeni društveni ugovor" (Slotkin 1992:14).

"Priča o evoluciji američke mitologije u velikoj je mjeri priča našeg presporog shvaćanja važnosti američkih Indijanaca u univerzalnom smislu kao i u našem (odnosno njihovom) američkom svijetu" (Slotkin 1973:17).

[64] Hobsbawm (1992) objašnjava kako suvremene nacije izmišljaju tradicije da bi negirale svoju suvremenost te predstavile svoje kontinuirano, povijesno postojanje kao jedne jedinstvene zajednice.

[65] Ovdje nije važno što su im ti običaji bili zajednički kao ni to da su znali koji su, nego da su običaji postojali kao dio nasljeđa kontinenta na koji su polagali pravo.

istu običajnu slobodu" (Deloria 1998:26). Retorika, znakovlje i izvedbe indijanstva bile su u središtu američkog identiteta i u sebi su oduvijek nosili dvostrukost. Naime, prerušavanje u Indijance kolonistima je omogućilo da se pobune protiv Engleza i da pobacaju čaj u bostonsku luku, ali im je također omogućilo da polažu pravo na pripadnost anti-europljanima, tj. domorocima (Deloria 1998:36).

Naravno, valja imati na umu da su retorički, simbolički i mitski Indijanci zapravo ideje, narativi odnosno geste, a ne stvarni ljudi i da se za bijele Amerikance snažnom i trajnom pokazala ideja indijanstva, a ne pravi Indijanci. Robert Berkhofer u svojem se poznatom istraživanju bavio time kako su Europljani, a kasnije Amerikanci, sami stvorili "Indijance" kao kategoriju te je ispunili fantazijama i predodžbama koje su često bile jednako pogrešne koliko i samo ime "Indijanac" (Berkhofer 1978). Opisi tih pogrešno nazvanih Indijanca, prvo od istraživača, a kasnije kolonista, sveli su tisuće nevezanih društava u skup značajki koje su pobuđivale maštu Europljana (Berkhofer 1978:3). Jezična i vizualna retorika kojom su prikazivani Indijanci bila je snažna, ali i začuđujuće ujednačena i trajna. Danas, stotinama godina nakon što je Kolumbo ukratko opisao Indijance u svojem pismu iz 1493. godine (Berkhofer 1978:5-6), nakon mnogih kontakata i boljeg upoznavanja brojnih različitih plemena američkih Indijanca, te usprkos dramatičnim promjenama u načinu na koji Indijanci doista žive, bijeli Amerikanci i dalje prihvaćaju i reagiraju na predodžbe o Indijancima koje upadljivo sliče predodžbama i retorici koju su Kolumbo i Amerigo Vespucci prizivali u petnaestom stoljeću (Berkhofer 1978:28-29). Očigledno objašnjenje za postojanost tih predodžbi jest da su one postale dijelom *mainstream* američke kulture, ne samo kao priča koju pričamo o "njima" nego i kao priča koju pričamo o "nama".

Tradicija igranja Indijanaca povezivala se sa stvaranjem američkog identiteta davno prije i dugo nakon Revolucije. I upravo zato što se igranje Indijanaca i indijansko znakovlje koristilo u različitim prigodama i u različite svrhe, ono je ponekad prizivalo prilično kontradiktorne predodžbe.[66]

[66] "Ovi kontradiktorni prikazi indijanstva ne bi nas trebali iznenaditi jer, kao što smo vidjeli, različite su se društvene skupine običavale igrati Indijanaca da bi postigle različite ciljeve i ostvarile kompleksne identitete" (Deloria 1998:58).

Ipak, ono što je zajedničko gotovo svim mitologizacijama Indijanaca jest veza s nacionalnim identitetom – mitologizacija Indijanaca bilo je način obrane nove nacije i njezina stvaranja, koji je ujedno omogućavao da se izbjegnu kulturni i politički strahovi vezani uz nedavni nastanak nacije. Ponekad je igranje Indijanaca označavalo pobunu protiv Britanaca, hrabro kršenje zakona i urođenu slobodu, kao što je to bio slučaj sa sudionicima Bostonske čajanke koji su bili prerušeni u ratnike plemena Mohawk (Deloria 1998:31-32). Nakon proglašenja neovisnosti, potrebu za pobunom zamijenila je potreba za stabilnošću i legitimnošću. Pravi su Indijanci tada predstavljali pravi problem za širenje nacije pa se ikonografija igranja Indijanaca promijenila, ali je svejedno sadržavala ključne teme vezane uz američki nacionalni identitet. Alan Trachtenberg tvrdi da je "percipirana kriza nacionalnog identiteta", kao rezultat vala novih imigranata krajem devetnaestog stoljeća, dovela do "korjenite promjene u predstavljanju Indijanaca, [koji] od 'divljih' neprijatelja [postaju] 'prvim Amerikancima' i precima nacije" (Trachtenberg 2004:xxii).[67] Upravo su se u tom razdoblju bratstva poput Tammany Society i Society of Red Men koristila igranjem Indijanaca da bi prizvali dugu i neprekinutu povijest samouprave. Ta su društva svojom tajnošću, složenim obredima i kićenim indijanskim znakovljem "nanovno definirala unutarnje indijanstvo. Indijanska je nošnja sada označavala američki identitet koji je bio vezan uz republiku kao oblik vladavine, a ne uz revolucionarni potencijal" (Deloria 1998:56).

U vrijeme procvata tih društava, genocidne federalne politike fizički su raseljavale Indijance s istoka Sjedinjenih Država, omogućujući tako mitskim Indijancima da na učinkovitiji način označavaju prošlost.[68] Politika SAD-a vezana uz Indijance pomogla je u stvaranju ideologije nestanka

[67] Jedno od zanimljivih pitanja koje Trachtenberg postavlja jest: "Kako se dogodilo da je maštanje o Indijancima – igranje Indijanaca u mašti – postalo način maštanja Amerikanaca, zamišljanja sebe kao dijela nacije?" (Trachtenberg 2004:13).

[68] Od svih stavki koje se kriju u izrazu "indijansko pitanje" najvažnija je stavka bila kako indijansku zemlju pretvoriti u američku zemlju. Sjedinjene Države to su postigle vojnim, pravnim i ekonomskim oduzimanjem zemlje (usp. npr. Cornell 1988:40). Oduzimanje zemlje i raseljavanje postali su dio američke politike u devetnaestom stoljeću, počevši s *Putom suza* plemena Cherokee pa do *Zakona o općoj raspodjeli zemlje* (usp. Dippie 1982:56-78,161-176).

Indijanaca, ideologije koja je, s jedne strane, podupirala društveno darvinističko shvaćanje zadaće bijelih Amerikanaca, a s druge omogućavala bijelim Amerikancima da postanu skrbnicima ključnog dijela američke autohtone prošlosti (usp. Deloria 1998:63-65).[69] Ali ideologija nestanka Indijanaca bila je i dio opravdanja za stvarne i često brutalne pokušaje federalnih vlasti da zbrišu Indijance, prvo ih raseljavajući u izolirane rezervate, a zatim im dodjeljujući zemlju kako bi asimilacijom doveli do njihova nestanka (Dippie 1982:70-71, 171-176).[70] Krajem devetnaestog stoljeća donesen je *Zakon o općoj raspodjeli zemlje* koji je nastojao civilizirati Indijance i dobiti više zemlje za bijele naseljenike podjelom zajedničke indijanske zemlje na parcele.[71] Trachtenberg interpretira *Zakon o općoj raspodjeli zemlje* i navodni govor poglavice Seattlea kao način istodobnog ispunjavanja dviju bjelačkih želja: da Indijanci "nestanu sa zemlje, a da je ipak nastave nastanjivati kao duhovi [tog] mjesta", što bi omogućilo potvrđivanje nacije kao nacije, bez reza u njezinu razvoju (Trachtenberg 2004:31). Osim toga, 1890. godine konjanici SAD-a su kod potoka Wounded Knee izvršili pokolj nad plemenom Lakota Sioux (usp. Huhndorf 2001:21). Shari Huhndorf izričito povezuje činjenicu da se krajem devetnaestog stoljeća sve više bijelih Amerikanaca "ponaša poput starosjedilaca" s konačnim vojnim pokoravanjem američkih Indijanaca. Igranje Indijanaca je, smatra ona, postalo "kulturnim ritualom koji izražava i simbolički rješava strepnju koja je rezultat nasilnog nastanka nacije" (Huhndorf 2001:14).

Stoga ne čudi da su bijelci koji se igraju Indijanaca na ključan način povezani s nacionalnim ambicijama kao i federalnim politikama vezanim

[69] Ideologija Indijanca koji nestaje koristila se da bi se izumiranje Indijanaca u ime više civilizacije predstavilo kao prirodno i da bi se zamaskirala središnja uloga federalne politike u njihovom nestanku. Sudac Story bio je vrlo direktan u iznošenju tog mišljenja: "Čini se da im je samom njihovom prirodom predodređeno sporo ali sigurno izumiranje. Gdje god bili, pri dolasku bijelih ljudi, oni nestaju" (Joseph Story, iz rasprave izložene na zahtjev Povijesnog društva Essex, 18. rujna 1828, prema Dippie 1982:1).

[70] Kao što kaže Dippie, uvijek su postojale "uzvišene pobude" koje su bile iznošene da bi služile "oportunističkim ciljevima" federalne politike prema Indijancima (Dippie 1982:70).

[71] Poglavlje 119, 24 Statut 388 (1887); aktualna verzija zakona: 25 U.S.C. §§ 331–334 (2000).

uz Indijance. Štoviše, Delorijin opis bjelačkog igranja Indijanaca vrlo je uvjerljiv djelomice i zbog toga što pokazuje kako se ono promijenilo kao odgovor na promjene i krize nacionalnog identiteta. Na primjer, početkom dvadesetog stoljeća, kada su industrijalizacija i modernizacija donijele brze promjene u ekonomskim i društvenim obrascima, Amerikanci su počeli zamišljati izgubljeno autentično sebstvo u autentičnom prostoru prošlosti (Deloria 1998:100-101). Možda i ne iznenađuje da su autentičnost, prirodnost i vjera u same sebe, koje su Amerikanci izgubili u moderno doba, bili simbolički snažno prisutni u igranju Indijanaca, pa su ih kroz igranje Indijanaca Amerikanci ujedno mogli i obnoviti. Početkom dvadesetog stoljeća dolazi do ponovne izgradnje čvrstine kao značajke američkog identiteta, nasuprot ženstvenosti i ispraznosti modernosti, a povratak čvrstini bio je posebno usmjeren na djecu. Sve je bilo puno pokreta mladih kao i ljetnih kampova koji su djecu trebali "vratiti prirodi". Pokret Woodcraft Indian Ernesta Thompsona Setona nudio je terapeutski naturalizam, a pokret Sons of Daniel Boone Daniela Cartera Bearda obilovao je nostalgičnim patriotizmom američkih graničara; mnogobrojni ljetni kampovi za život u divljini omogućavali su djeci iz više i srednje klase da se igraju primitivne autentičnosti što je bio način pripreme da postanu bolji građani suvremenog društva.[72] Kad je engleski izviđački pokret prešao Atlantik, Seton i Beard bili su dio njegova nastanka, pa je Američka izviđačka udruga za dječake bila pod utjecajem oba pokreta: vojnim uniformama i hijerarhiji koje je zamislio Lord Baden-Powell dodani su Setonov nativizam i Beardov patriotizam (Deloria 1998:109-111).[73]

[72] "Antimoderni kamperi igrali su se primitivne autentičnosti koja stoji nasuprot suvremene neautentičnosti, s ciljem poboljšanja suvremenosti […]. Te dvije pozicije – modernizma i antimodernizma – zapravo su, u konačnici, bile dvije strane iste medalje" (Deloria 1998:96-97, 102).

[73] Za povijest izviđačkog pokreta u Americi vidi Mechling (2001). Mechling, među ostalim, navodi da su Beard i Seton dvojica od "pet glavnih ličnosti koje su sudjelovale u stvaranju izviđačke organizacije Boy Scouts of America" (Mechling 2001:38). Igranje Indijanaca bilo je važno za američki izviđački pokret za dječake, a njegova je uloga bila još i veća za djevojačku organizaciju Camp Fire Girls, koja se koristila igranjem Indijanaca da bi djevojčice naučila američkom rodnom identitetu utemeljenom na povezanosti s domom (Deloria 1998:111-114).

U ovom sam dijelu Delorijine argumente detaljno prepričala iz dva razloga. Prvo, Delorijin je rad sam po sebi briljantno istraživanje kulturne fuzije jer pokazuje da je prisvajanje i otuđivanje indijanskog znakovlja i njihovih praksi imalo središnju važnost u "kreativnom sklapanju u konačnici nesklopivog američkog identiteta" (Deloria 1998:5). U tom se smislu u njegovom opisu razgrađuje tvrdnja Indijanaca da imaju pravo vlasništva nad bjelačkim igranjem Indijanaca, jer se jasno pokazuje konstitutivnost toga znakovlja za bijele Amerikance. Osim toga, njegova argumentacija na smisleni se način veže s pričom igranja Indijanaca na sveučilišnim sportskim natjecanjima. Uloga maskota umnogome je slična ulozi bratstava i izviđača u izgradnji kolektivnog američkog identiteta, a zajednička im je i genealogija oblikovanja i preoblikovanja kolektivnog sebstva kroz igranje Indijanaca. "U osnovi, maskote s likom američkih Indijanaca su maske koje Euroamerikancima omogućuju da, kad ih nose, čine i govore ono što ne mogu činiti i govoriti u svakodnevnom životu, kao da igranjem Indijanaca ulaze u transformativni prostor inverzije u kojem se otvaraju mogućnosti za nova iskustva" (King i Springwood 2001:9 – preneseno bez citata i isticanja).

Primjer hibrida: poglavica Illiniwek

Poglavica Illiniwek vrlo je znakovita crtica iz veće priče o igranju Indijanaca. Naime, izmislio ga je izviđač, prihvatila ga je momčad, a zatim ga je prigrlilo državno sveučilište kao simbol povezanosti sa zemljom koju su zauzeli, i kao simbol svog skrbništva nad tom zemljom. Priča o tom izmišljenom poglavici remeti logiku vlasništva nad kulturnim dobrom.[74] Ona ističe pitanja moći, prisvajanja i hibridnosti. Ona komplicira pretpostavke vlasništva nad kulturnim dobrom.

[74] Uglavnom se ovdje oslanjam na mjerodavan rad Carol Spindel o tom pitanju. Njezina je knjiga *Dancing at Halftime: Sports and the Controversy over American Indian Mascots* (Spindel 2000) temeljita i vrlo istančana te je usmjerena protiv poglavice.

Pleme Illiniwek, odakle dolazi francuska riječ "Illinois", sastojalo se od više seoskih skupina, uključujući skupine Peoria, Kaskaskia, Cahokia, Tamaroa i Michigamea, koje su raseljene i uništene europskim kolonijalnim ratom, premda su ponajviše stradale od Irokeza. Plemena Illinoisa stupila su u savez s francuskim istraživačima i trgovcima u sedamnaestom stoljeću, a kako je jačalo nadmetanje s Britancima oko trgovine krznima, tako su se pojačavali i sukobi s plemenima koje su podržavali Britanci, poput Irokeza (Spindel 2000:40-41). Krajem sedamnaestog stoljeća bilo je nekih deset tisuća Illinoisa. Nakon pola stoljeća bolesti i cjepkanja, a po završetku rata u novom svijetu, bilo ih je oko dvije tisuće i pet stotina (Spindel 2000:42-43). Sve veće naseljavanje, nastanak države Illinois i katastrofalni ugovori u devetnaestom stoljeću pobrinuli su se za ostalo (Spindel 2000:43-44). Preostalih stotinu trideset i dvoje pripadnika Illinoisa premješteno je u Kanzas 1833. godine (Spindel 2000:44-45). Dvadeset i koju godinu kasnije došlo je i nekoliko manjih skupina Illinoisa udruženih zajedno u Konfederaciju Peoria, a zatim su još jednom raseljeni, ovaj puta u Oklahomu, 1867. godine (Spindel 2000:45). Neki pripadnici plemena nikada nisu otišli iz države Illinois, a drugi su ostali u Kanzasu, ali osim ovih raštrkanih pojedinaca i potomaka Peorija u Oklahomi, pleme Illiniwek više ne postoji. Prema više izvora, Stogodišnja komisija Illinoisa poslala je 1916. godine antropologa da istražuje Konfederaciju Peoria, a on je zaključio da nema preostalih čistokrvnih Peorija i da su oni koji su ostali zaboravili toliko od svojih obreda i jezika da se može reći da su Indijanci Illinois zapravo izumrli (usp. Spindel 2000:45-46; Prochaska 2001:160).[75] Premda je ta priča vrlo tragična za pleme Illinois, za bijelce su se stvari dobro posložile, jer im je time omogućeno ne samo da zauzmu teritorij koji je ranije pripadao plemenu Illinois, nego i da bolje prisvoje njihovu povijest i kulturu te je prilagode svojim ciljevima. Povijest plemena Illinois

[75] Procjena toga je li pleme izumrlo, dakako, gotovo u potpunosti ovisi o tome prema kojem standardu određujemo tko je Indijanac i što je pleme. Za sjajnu raspravu o ovom pitanju u kontekstu borbe plemena Mashpee za vladino priznavanje vidi Clifford (1988:333-335).

još je jedan primjer mita o nestanku Indijanaca koji je omogućio bijelim Amerikancima da postanu skrbnici mitske indijanske prošlosti.[76]

Priča o Sveučilištu u Illinoisu savršena je paralela opsesiji nacije – igranju Indijanaca. Predodžba o Indijancima postala je dijelom identiteta Sveučilišta u Illinoisu, baš kao što je bila u temelju nacionalne imaginacije. Sveučilište je osnovano 1867. godine novcem koji je državi Illinois donirala federalna vlast nakon prodaje zemlje koja je ranije pripadala Indijancima, a Sveučilište u Illinoisu nadjenulo si je ime Pleme Illini (Spindel 2000:48-49).[77] Baš kao što su bratstva u navedeno vrijeme koristila tobožnje indijanske rituale da bi svojim članovima dala identitet i počasti, Sveučilište u Illinoisu svoja je počasna društva nazvalo Sachem i Ma-wanda, a kod inicijacije novi su članovi nosili indijanske pokrivače i pušili lule mira (Spindel 2000:49). Kad je američki nogomet prvi puta uveden na Sveučilište krajem devetnaestog stoljeća, ta "nasilna indijanska igra" trebala je postići isti cilj kao i ljetni kampovi i pokret Woodcraft Indian kod mlađe djece: prekaliti nježnu neiskusnu suvremenu djecu i pripremiti ih da budu vođe (Spindel 2000:69-71). Tijekom 1920-ih, pod vodstvom legendarnog Roberta Zuppkea, nogometna momčad Sveučilišta u Illinoisu nekoliko je sezona igrala odlično te je otada postala poznata kao Fighting Illini (Illini koji se bore) (Spindel 2000:72).

Način na koji se mitologizacija indijanske prošlosti Illinoisa prilagođava bjelačkoj suvremenosti možda se najbolje vidi u knjizi objavljenoj na Sveučilištu 1920-ih radi prikupljanja sredstava za prvi nogometni stadion. "Poslušajte povjesničare", kaže se na početku:

[76] Usp. bilješke broj 68 i 69 i uz njih vezani tekst. Priča koju ovi zaštitnici povijesti pričaju o tome kako su nestali Indijanci Illinois istodobno je mitska kao i pročišćena. Prema predaji o litici Starved Rock, posljednji pripadnici plemena Illinois nisu bili popratne žrtve kolonijalizma nego su kod te litice, na koju su ih stjerala neprijateljska plemena, umrli u borbi ili stoički umrli od gladi (usp. Spindel 2000:61). Pleme je tamo skončalo u uzvišenom samožrtvovanju.

[77] Kao što kaže Spindel, dok su se druga sveučilišta sa Srednjeg zapada odlučila za nazive preuzete od bijelih naseljenika, poput imena Hawkeye (Oko Sokolovo) ili Wolverine (Gorska Kuna), "razumljivo je da su studenti Sveučilišta u Illinoisu inspiraciju potražili drugdje jer su se prvi bijeli doseljenici na teritorij Illinoisa zvali Suckers (ribe iz porodice *Catostomidae* iz obližnjih potoka, ali i 'naivčine', op. prev.)" (Spindel 2000:49).

> Zvao se Indijanac iz plemena Illini, i bio je lovac i borac, velikodušniji u ratu i miru od svojih susjeda […].
>
> Bio je individualist, a njegova djeca, koju je volio, imala su slobodu da rastu kako žele, samo su morala biti hrabra i skromna, i svaki je trebao pronaći svoje božanstvo – svog Manitua – da ga štiti i nadahnjuje; takav je bio plemenski zakon.
>
> Bolje isklesanog naroda od Illina nema, reče putnik koji ih je promatrao […]. "Lice je ljepše od bijelog mlijeka, barem u usporedbi s divljacima iz ove zemlje. Zubi su najpravilniji i najbjelji na svijetu." Ovi drevni Indijanci nisu nam ostavili hramove niti knjige. Ali svejedno su nam ostavili svoju baštinu, koju su nam izravno prenijeli pioniri koji su se s njima borili i koji su ih upoznali. A to je veliko srce, duh borbe, duh individualizma, učenje naše djece da budu slobodna, ali hrabra i da poznaju Boga – to su zakoni našeg plemena (Spindel 2000:73-74).[78]

Uz pomoć autoriteta povjesničara i preciznosti karakteristične za onodobne promatrače, Indijanac iz plemena Illinois u ovom je opisu pretvoren u plemenitog, slobodnog, kršćana, kao i veoma bijelog pretka koji prepušta svoja starosjedilačka prava na zemlju, a koristi se i kao fizički i duhovni uzor suvremenim bijelim Amerikancima. Ove izvedbe mitskog indijanskog identiteta, bez obzira dešavaju li se u bostonskoj luci ili na sveučilišnom kampusu u Illinoisu, dio su općenitijih tvrdnji kojima se oblikuje veza između domorodačkog stanovništva i nacionalnog identiteta.[79] Prema toj argumentaciji, izravna veza s indijanskim nasljedstvom ostvarena je preko "pionira" koji su se služili i ubijanjem i ljubaznošću da bi osigurali vlastito nasljeđe, a to njihovo djelovanje naizgled odgovara karakteru koji su im prenijeli sami Indijanci.

[78] Prochaska također navodi da se poglavica koristi kao izravna veza Sveučilišta i mitske starosjedilačke prošlosti u povijesti orkestara Sveučilišta u Illinoisu iz 1950-ih: "U ime svoga plemena i u sjećanje na svoje pretke i ratnike koji su se borili i poginuli u pretpovijesnom i povijesnom Illinoisu, bilo je prikladno i dopadljivo da se poglavica šepiri i da izvodi svoje drevne ritualne plesove […] pred prepunim stadionom suvremenih bljedolikih" (Burford prema Prochaska 2001:167).

[79] Usp. bilješke broj 64 i 65 te s njima povezani tekst, kao i Deloria (1998:26, 36).

Poglavica Illiniwek, štovana indijanska maskota Sveučilišta u Illinoisu, nastala je 1926. godine kad je nogometna momčad Sveučilišta u Pennsylvaniji gostovala na Sveučilištu u Illinoisu, sa sobom donijevši kostim Williama Penna za predstavu u poluvremenu. Prije dolaska, članovi orkestra Sveučilišta u Pennsylvaniji predložili su članovima orkestra iz Illinoisa da se također preruše i da im se pridruže na predstavi tijekom poluvremena. Lester Leutwiler bio je student Sveučilišta u Illinoisu kojeg su zanimale indijanske rukotvorine. On je u okviru izviđačkog projekta napravio indijansku nošnju, pa ga je pomoćnik voditelja orkestra zamolio da vodi povorku i zapali lulu mira s Williamom Pennom (usp. Spindel 2000:80-81; Prochaska 2001:162-163).[80] Lik poglavice odmah je postigao velik uspjeh te se sljedećih osamdeset godina pojavljivao na poluvremenu. Leutwiler, njegov nasljednik Webber Borchers, kao i mnogi drugi studenti koji su nakon njih igrali ulogu poglavice Illiniweka, bili su zagriženi izviđači i štićenici Ralpha Hubbarda, čovjeka koji je naslijedio Setonovu ulogu kao bijelog stručnjaka za indijanske rukotvorine i ples u izviđačkom pokretu (Spindel 2000:93-95). Borchers je prikupio novac da bi zamijenio svoj kostim "domaće" izrade "autentičnim" insignijama Siouxa koje je izradio u rezervatu Pine Ridge u Južnoj Dakoti.[81] Baš kao i Hubbard, ovi su studenti svoj posao zaštitnika povijesti shvaćali ozbiljno. Povijest koju su oni izvodili nije bila indijanska povijest, ali je bila sveta; to je povijest američkih bijelaca koji se igraju Indijanaca.[82]

[80] Prochaska (2001:162-163) opisuje kako je Leutwiler postao poglavica Illiniwek.

[81] Prema Sveučilištu, otkad je Borchers dao napraviti insignije, "[p]oglavica Illiniwek koristio je pet različitih autentičnih nošnji. [Posljednje insignije] kupljene su 1983. godine od poglavice Siouxa Franka Foolsa Crowa, s perjanicom od puranova perja". Usp. *Univesity of Illinois Athletics*, "Chief Illiniwek", http://fightingillini.cstv.com/ trads/illtrads-thechief.html.

[82] Kao što Spindel kaže: "U prerijama središnjeg Illinoisa, gdje najveća obrazovna ustanova države Illinois tvrdi da poglavica Illiniwek predstavlja svetu invokaciju nestalog plemena Illinois, kao i u Tallahasseeju, gdje se tvrdi da jahač s plamtećim kopljem predstavlja poglavicu Osceolu iz plemena Seminole, zaboravlja se ili zanemaruje da se genealogija tih izvođača ne veže uz plemena Illinois ili Seminole, nego uz sajamske izložke, festivale Divljeg zapada, hobiste koji se bave Indijancima i uz izviđačku organizaciju" (Spindel 2000:95).

Te su maskote bile izvedba i druge povijesti – svete povijesti sportskih igara. Sport se često omalovažava kao površna aktivnost za slobodno vrijeme, ali on je za mnoge ljude i snažan izvor identiteta koji ima duboko značenje. Da bismo shvatili značenje maskota, moramo uzeti u obzir lojalnost i duboko poistovjećivanje ljudi sa zajednicama koje nastaju oko sportskih momčadi.[83] Za neke su navijače njihove momčadi važnije od religije (usp. Delaney 1999:82-87).[84] Za neke navijače to i jest njihova religija. Zapravo, štovanje momčadi ima mnoge religijske aspekte. "Za gotovo svaki religijski simbol postoji i analogni sportski simbol: i jedna i druga aktivnost imaju svoje svete dane, hodočašća, obroke, uniforme, jezik, visoke svećenike, glazbu, obrede i ceremonije" (McKenzie 2005). Ta intenzivna identifikacija koja se odvija putem sporta potiče se na sveučilištima,[85] u gradovima i na nacionalnoj razini. Sport je često i važan mehanizam regionalnih i nacionalnih projekata identiteta. Na primjer, bejzbol se brendirao kao "američka nacionalna razbibriga" kako bi se pobudio nacionalni identitet, a početkom dvadesetog stoljeća se koristio da bi se "amerikanizirale" imigrantske skupine (Bairner 2001:99).[86] Sport je način proizvodnje i posredovanja snažnih impulsa zajedništva, muškosti

[83] Za mnoge su navijače ove zajednice važan dio njihovog identiteta te igraju važnu, a ponekad i središnju ulogu u njihovim životima. Taj se odnos vidi u odjeći koju nose, "u epitetima kojima se opisuju, a u nekim slučajevima i u boji automobila koji voze, odnosno mjestu gdje žive" (Gibson, Willming i Holdnak 2002:397-398).

[84] Delaneyjevo se gledište temelji na upitniku provedenom na uzorku od pet stotina i šest članova udruge navijača momčadi Cleveland Browns iz južne Kalifornije. U tom uzorku, trideset i jedan posto navijača "uvelike se poistovjećuju" s momčadi, a osamnaest posto onih koji se "donekle poistovjećuju" s momčadi izjavilo je da im Browns znače više od religije (Delaney 1999:82-87).

[85] Ne iznenađuje da i sveučilišta potiču poistovjećivanje sa svojim sportskim momčadima jer ono pospješuje stvaranje emocionalnih i financijskih veza s ustanovom, ali i zato što su momčadi često ključne za određenje kulture ustanove. Douglas Toma, recimo, to pojašnjava riječima: "Razvijanje osjećaja zajedništva u temelju je odnosa prema studentima te je od ključne važnosti u stvaranju veza s ustanovom, što dovodi do toga da bivši studenti zadržavaju jake veze sa svojim sveučilištem i postaju aktivni članovi udruženja bivših studenata" (Toma 2003:78-79).

[86] Budući da su se momčadi sastojale od različitih etničkih skupina, to je također poticalo etničke grupne identitete među imigrantskim populacijama.

i rase (usp. Zagacki i Grano 2005:45-46).[87] Stoga nas ne treba iznenaditi da su se navijači Illinoisa blisko vezali uz poglavicu Illiniweka kao ikonički element svog identiteta.

David Prochaska uspjeh i kulturno značenje poglavice Illiniweka i sličnih maskota vezuje uz ono što Renato Rosaldo naziva imperijalističkom nostalgijom, u kojoj "ljudi žaluju za prolaskom onoga što su sami promijenili" (Rosaldo prema Prochaska 2001:165). Važno je uvidjeti da u indijanskim maskotama ima i imperijalizma i nostalgije, ali i više od toga. Maskote označavaju temeljnu promjenu jer je riječ o ponovnom osmišljavanju američkog sebstva putem internalizacije Indijanaca, a ta je internalizacija postala moguća samo zbog toga što su "pravi" Indijanci praktično eliminirani iz kulturnog krajolika (usp. Deloria 1998:63-65). Nije nimalo slučajno da je igranje Indijanaca "nužno išlo ruku pod ruku s osvajanjem pravih Indijanaca i oduzimanjem njihove zemlje" (Deloria 1998:182). Baš poput različitih Svjetskih izložbi,[88] putujućih predstava o Divljem zapadu i vesterna, indijanske su maskote dio nacionalne umjetničke izvedbe u kojima se osvajanje Indijanaca traumatično ponavlja, slavi, oplakuje, a predodžba o Indijancima se oživljava, fetišizira i internalizira.

Na neki je način kulturno dobro – baš kao i same maskote – proizvod imperijalističke nostalgije. Ta se nostalgija često priziva kako bi se spasila neka prošlost ili neka kultura, a prizivaju je upravo oni koji su sudjelovali u uništavanju te prošlosti. Paradoks igranja Indijanaca jest da ubijamo Indijance da bismo mogli bolje koristiti ideju indijanstva. Paradoks kulturnog dobra jest da se njime ubija bogato shvaćanje kulture da bismo kulturu učinili upotrebljivijom robom.

[87] Kenneth S. Zagacki i Dan Grano analiziraju radijske emisije u gradu Baton Rouge u Louisiani te pokazuju kako su rasprave o američkom nogometu na Sveučilištu Louisiana State dovele do ustaljenja identiteta zajednice i povezivanja tog identiteta s osjećajem ponosa na regiju, rasu i muškost (Zagacki i Grano 2005).

[88] Svjetska izložba povodom četiristote godišnjice Kolumbova otkrića Amerike održana je 1893. godine u Chicagu u državi Illinois i sadržavala je širok dijapazon indijanskih izvedbi koje su pokazivale najistaknutije fantazije o Indijancima kao o ratnicima i divljacima te narodu koji su kolonizatori trebali civilizirati (usp. Bank 2002:589, 594-596). Tik do sajma predstava *Divlji zapad Buffalo Billa* također je prikazivala stotine Indijanaca u povijesnim dramatizacijama (Larson 2003:222-223).

Maskote kao kulturna frikcija

Uzmemo li u obzir povijest igranja Indijanaca, ulogu sportskih maskota u toj povijesti i duboku identifikaciju bijelaca s Indijancima i sportom, ne bi nas trebalo iznenaditi što su indijanske maskote za mnoge bijelce važni kulturni simboli. S obzirom na nastojanja Indijanaca da vrate pravo na ono što smatraju otuđivanjem imena i znakovlja plemena, kao i s obzirom na strateške prednosti iznošenja zahtjeva temeljem logike vlasništva nad kulturnim dobrom, ne iznenađuje da mnogi američki Indijanci tvrde da su navedene maskote njihove. Doista, teško je pretjerati u opisu tenzija, neprijateljstava i kulturnih sukoba koje su indijanske maskote izazivale mnogo prije nego što se upleo Nacionalni sveučilišni sportski savez. Ako internet shvatimo kao suvremeno tržište ideja, žestoke rasprave koje su na internetskim stranicama posvećene poglavici Illiniweku – s mišljenjima za i protiv – primjer su kulturne frikcije koju je izazvao ovaj primjer igranja Indijanaca.[89] Kroz tu se raspravu provlače različiti argumenti koji su potekli iz zamisli kulturnog dobra. Indikativno je i da *Wikipedia* poglavicu Illiniweka opisuje na temelju popularne logike vlasništva nad kulturnim dobrom: "U temelju je kontroverze mišljenje mnogih američkih Indijanaca i drugih da je taj simbol/maskota otuđenje autohtonih kulturnih figura i obreda […]".[90] Slično tomu, i zagovornici tvrde da lik poglavice Illiniweka na autentičan i značajan način upućuje na plemensku kulturu, a jedna internetska stranica kaže da je poglavica Illiniwek "najvidljiviji prikaz indijanske baštine države Illinois".[91]

[89] Primjeri internetskih stranica koje podržavaju poglavicu Illiniweka su: *Chief Illiniwek Educational Foundation*, http://www.chiefilliniwek.org/, i "History" na stranici udruge Honor the Chief Society, http://www.honorthechief.org/history.html. Obje stranice navode da im je cilj educirati ljude o povijesti i tradiciji plemena Illinois i tradiciji poglavice Illiniweka. Primjeri internetskih stranica koje se protive poglavici Illiniweku su odjeljci "Progressive Resource/Action Cooperative" i "Anti-'Chief' Events and News", http://www.prairienet. org/prc/prcanti.html, te *Retire the Chief*, http://www.retirethechief.org/.

[90] Usp. "Chief Illiniwek", http://en.wikipedia.org/wiki/Chief_Illiniwek.

[91] Usp. *Chief Illiniwek Educational Foundation*, http://www.chiefilliniwek.org/.

Mitologizacija je umjetnost riječi, pa su u tom duhu na Sveučilištu u Illinoisu odbijali nazivati poglavicu Illiniweka maskotom. Umjesto toga su inzistirali da se radi o znamenitom simbolu koji izvedbe u poluvremenu čini "jednim od najdramatičnijih i najuzvišenijih tradicija u sveučilišnom sportu".[92] U skladu s tim, jedna od glavnih internetskih stranica koja podupire poglavicu Illiniweka navodi da je on "ponosno i dostojanstveno predstavljao Sveučilište i državu gotovo [osamdeset] godina".[93] Ali Sveučilište je do te pozicije stiglo temeljem kulturne frikcije, političke evolucije i kontrole štete. U ranim 1990-ima izgled poglavice je dotjeran i učinjen još uzvišenijim. Navijačima i *cheerleadersicama* zabranjeno je nošenje ratničkih boja, a poglavica se nije smio pojavljivati na skupovima navijača ni na navijačkim paradama (Prochaska 2001:174-175).[94]

Oni koji se protive nastupima poglavice kao razloge navode jedan ili više argumenata koji se odnose na sve indijanske maskote. Tipična je za to stajalište tvrdnja da maskote pretvaraju "američke Indijance u toteme (za sreću i uspjeh na igralištu), u trofeje (nakon osvajanja, uz koje idu neke povlastice) i mete (kojima se neprijateljstvo, animozitet i čežnja usmjeravaju prema starosjedilačkim tijelima i društvima)" (King 2004:3). Ali ako se pobliže pogleda kakvim se jezikom uobličuju prigovori na indijanske maskote, postaje jasno da se ti prigovori ne odnose samo na način na koji maskote perpetuiraju štetne i diskriminatorne stereotipe o Indijancima, nego i na otuđenje kulturnog dobra. Kao što pišu King i Springwood u uvodu knjige o indijanskim maskotama, "[d]oista, indijanske maskote otuđuju svete ideje i predmete, poput ratničke perjanice te ih premještaju u svetogrdne kontekste" (King i Springwood 2001:7). Ili, još oštrije, Prochaska u svom radu o poglavici Illiniwek pita "do koje je mjere i pod kojim uvjetima dopušteno prisvojiti kulturu drugoga?" (Prochaska 2001:173-174).

[92] Usp. *Univesity of Illinois Athletics*, "Chief Illiniwek", http://fightingillini.cstv.com/trads/ill-trads-thechief.html.

[93] Usp. *Chief Illiniwek Educational Foundation*, http://www.chiefilliniwek.org/.

[94] Iz sasvim jasnih razloga, Sveučilište je prestalo prodavati toaletni papir s likom poglavice Illiniweka (Prochaska 2001:163).

Ti su argumenti duboko usađeni u logiku vlasništva nad kulturnim dobrom i oni perpetuiraju njezine paradokse – jer spomenuta tvrdnja može imati smisla samo iz osebujnog i statičnog načina gledanja na kulturu. Poglavica Illiniwek nije poglavica plemena Illini, a upravo to što ga i Nacionalni sveučilišni sportski savez u svojoj odluci i zagovornici američkih Indijanaca tretiraju kao da jest, upućuje na temeljni problem shvaćanja kulture kao vlasništva. Da bismo vidjeli kako maskote raskrinkavaju važnije paradokse logike vlasništva nad kulturnim dobrom, potrebno je istražiti njihovu ulogu kao kulturnih hibrida u *mainstream* američkoj imaginaciji. Kao što je Deloria uvjerljivo pokazao, a o čemu je već bilo riječi, igranje Indijanaca duboko je ukorijenjeno u američkoj kulturi, a bjelački američki nacionalni identitet više je puta stvaran na temelju prisvajanja indijanskog znakovlja i izvođenja obreda (Deloria 1998:7-8, 21-22). Ove izvedbe, koje su ukorijenjene u moći, imperijalizmu i nostalgiji, postale su kulturne fuzije. Bez obzira do koje su mjere one uopće ikada bile utemeljene na pravim indijanskim obredima, ove su izvedbe već davno postale mitsko izvođenje jedne određene bjelačke vizije Indijanaca. Ponekad je riječ o potpunim izmišljotinama, koje nemaju veze ni sa kakvom plemenskom kulturom, osim što se koriste nazivom Indians (Indijanci) ili Braves (Indijanski ratnici). Prizivanje vlasništva nad kulturnim dobrom kao argumenta protiv korištenja indijanskih maskota ozbiljna je deformacija pojma kulture, kojom se potkopava njegova upotreba u slučajevima u kojima je doista primjenjiv, a mogla bi čak naštetiti drugim vrstama zahtjeva američkih Indijanaca. Ako se okrenemo kulturnoj fuziji i hibridnosti te ostavimo vlasništvo po strani, to omogućuje da se rasprava o maskotama stavi u drukčiji kontekst te da se ukaže na nedostatnost logike koja prevladava u pojmu kulturnog dobra.

Maskote kao kulturna fuzija: teoretiziranje hibridnosti

Kulturni sukobi, promjene i pozivanje na čuvanje kulture ne proizlaze samo iz globalizacije. Stoljećima su kulturne prakse, ikone i simboli prenošeni s jedne kulture na drugu istodobno se mijenjajući. Ti stalni prijenosi s vremenom mijenjaju i same kulture. Kulture i subkulture stalno se preklapaju,

u međusobnoj su interakciji i mijenjaju jedne druge. Ono što potiče takve promjene često je politički problematično – kapitalizam, kolonijalizam i osvajanje. To nije samo činjenica, nego i nužna značajka kulture. Kao što kaže Anthony Appiah: "Kulture se sastoje od kontinuiteta i promjena, a identitet društva može preživjeti te promjene. Društva bez promjene nisu autentična, nego samo mrtva" (Appiah 2006).

Čini se da ova činjenica kulturnog uništenja i kulturnog preživljavanja nigdje nije toliko jasna kao u slučaju američkih Indijanaca. Pojam kulturne autentičnosti neprestano je štetio Indijancima i onemogućavao preživljavanje plemenskih kultura. Mnogi su zamijetili gorku ironiju u tome što su američki Indijanci bili prisiljeni na akulturaciju i asimilaciju čime su se našli u stupici jer nisu mogli dokazati indijanstvo ili kontinuitet svog plemena budući da nisu bili u skladu s mitskim predodžbama o "autentičnim" Indijancima. Jedan od najpoznatijih primjera te situacije je nastojanje pripadnika plemena Mashpees da ih federalna vlada prizna kao pleme. Svaki dio njihove dobrovoljne i nedobrovoljne asimilacije – primjerice, činjenica da nose traperice, da su izgubili svoj jezik i da su postali kršćani – poslužio je da bi se osporio njihov zahtjev za priznavanjem kao plemena.[95] Ali manjinske kulture nisu jedine koje se mijenjaju, prilagođavaju i koje kreativno prisvajaju. Mijenjaju se i dominantne kulture. *Mainstream* američka kultura odražava utjecaj ropstva, imperijalizma, imigracije i plemena američkih Indijanaca. Mitska, slavljenička priča o promjenama u *mainstream* kulturi uvijek se može pričati; riječ je o pričama u kojima važnost i prihvaćenost židovskog peciva *bagel*, Dana sv. Patrika ili hip-hopa svjedoče da je Amerika tzv. kotao za taljenje. Ali te inačice priča obično izostavljaju okrutnije detalje diskriminacije i isključivanja manjinskih kultura koji su dio obreda prijelaza u američko društvo i temelj su manjinskih kulturnih doprinosa tome društvu. Ne samo da su kulturna promjena, hibridnost i fuzija neizbježni, nego nam nude mnogo toga i za slavljenje i za osudu.

Dinamičan pogled na kulturu koji zagovaram u ovom radu u velikoj je suprotnosti s esencijalističkom vizijom kulture koja je ukorijenjena u

[95] Cliffordov ogled o plemenu Mashpee jedan je od najboljih opisa te dvostruke veze (Clifford 1988:341-343).

popularnoj logici vlasništva nad kulturnim dobrom. Taj dinamičan pogled također komplicira standardni narativ kulturnog prisvajanja, utjecaja i interferencije. Navedeni antiesencijalistički pogled i njegove opasnosti Nomi Stolzenberg i David Myers opisuju na vrlo lucidan način:

> U nedostatku ustaljenih kulturnih identiteta odvojenih jasno zacrtanim granicama i ispresijecanih jasnim vektorima kauzaliteta i kulturnog utjecaja, temelj osporavanja "kulturnog imperijalizma" ili nasilne asimilacije postaje nejasan. Samim time javlja se pitanje bi li neku od dinamičnih interakcija koje kontinuirano sačinjavaju odnosno nanovo sačinjavaju kulturnu skupinu (ili podskupinu), valjalo izdvojiti kao onu koju valja obraniti. Antiesencijalistički pogled na kulturu u pitanje dovodi sam pojam kulturnog "utjecaja" (Stolzenberg i Myers 1992:633-634).[96]

Kulturna je hibridnost dio te antiesencijalističke tradicije kulturne teorije. Ona nije nova i nije da nema svojih kritičara, ali je možda ponajbolja alternativa za anemičnu teoriju koja je u temelju kulturnog dobra. Postoji opsežna teorijska literatura o kulturnoj hibridnosti, koju su pisali neki od najcjenjenijih suvremenih teoretičara kulture (Hutnyk 2005:80-81; usp. i Bhabha 1994:168-169; Gilroy 1993:2, 33; Appiah 2006),[97] a velikom je dijelu te literature cilj pokazati otpornost i prilagodljivost manjinskih kultura, ujedno kritizirajući asimilacijske sile. Kao i mnogi drugi plodni termini, tako je i pojam hibridnosti bio poticaj brojnim raspravama i reakcijama (usp. npr. Werbner 1997).[98] Za ovaj je rad dovoljno da se pozabavimo time kako "hibridnost evocira sve vrste kreativnih djelovanja u okvirima kulturne razmjene" (Hutnyk 2005:83).

[96] Stolzenberg i Myers (1992) bave se tenzijama između asimilacije i liberalnih prava, s jedne strane, i snažne grupne pripadnosti i obespravljenja drugih u kontekstu židovskog identiteta, s druge.

[97] Gilroy (1993:2, 33) raspravlja o hibridnosti u kulturnoj produkciji hip-hopa, a Appiah (2006) o kulturi kao nužnom proizvodu miješanja i razmjene.

[98] Pnina Werbner navodi da neki hibridnost vide kao "potencijalnu prijetnju svom osjećaju moralnog integriteta, pa je ona samim time podložna raspravi, razmišljanju i osporavanju", a hibridnost opisuju i kao "refleksivnu moralnu bojišnicu između kulturnih purista i kulturnih inovatora […]" (Werbner 1997:1, 12). Ne želim se izravno upuštati u raspravu o vrijednosti tog termina, ali napominjem da su mi ta rasprava kao i sam termin korisni u objašnjenju onoga što razumijevam pod kulturnom fuzijom.

Paul Gilroy povezuje kulturnu hibridnost s drugim srodnim pojmovima – pojmovima kreolizacija, *métissage* i *mestizaje*, kao "ne baš odgovarajućim nazivima za procese kulturne mutacije i stalnog (dis)kontinuiteta" (Gilroy 1993:2). Premda pojam hibridnosti potječe iz botanike i biologije, gdje se odnosi na mješavinu dviju vrsta i u svojoj genealogiji uključuje sve strahove od miješanja rasa još od najboljih dana socijalnog darvinizma (usp. Young 1995:18-19), gotovo svi teoretičari kulture žele se distancirati od bilo kakvih tvrdnji prema kojima kulturno miješanje uključuje "sudar sasvim formiranih i međusobno isključivih kulturnih zajednica" (Gilroy 1993:7). Mnogi se teoretičari slažu da ono što prethodi hibridnosti jest samo još više hibridnosti (usp. npr. Appiah 2006). U procese kulturne razmjene ulaze elementi kultura koji i sami fluktuiraju te su i sami rezultat kulturne razmjene. Kao što kaže Appiah, "[ž]ivuće kulture se ni u kojem slučaju ne razvijaju u smjeru od čistoće prema kontaminacijama; promjena je više postupan proces transformacije od jedne mješavine prema novoj mješavini, proces koji se obično događa dosta daleko od pravila i vladara, u razgovorima koji se odvijaju na granicama između kultura" (Appiah 2006).

Ono što procesi kulturne interakcije i sukoba kreiraju jest tjeskoba vezana uz kulturni identitet. Sama nestabilnost kulture potiče želju za kulturama koje su cjelovite, čiste i stabilne. Kao što navodi Robert Young, "[s]talnost identiteta potrebna je samo u situacijama nestabilnosti i rasapa, sukoba i promjena" (Young 1995:4). Paul Gilroy je u istraživanju crnačke dijaspore pokazao da se evolucija crnačke povijesti i kulture u Britaniji percipirala kao "nelegitimni prodor u viziju autentičnog britanskog nacionalnog života koji je, prije njihova dolaska, bio stabilan i miran kao i etnički jednolik" (Gilroy 1993:7). Ironično je da to odražava neke od pretpostavki onih kojima najviše smetaju indijanske maskote; oni ih, naime, smatraju suvremenim primjerima kontinuiranog upadanja bijelaca u stabilan kulturni život američkih Indijanaca. Riječ je o još jednoj inačici zamke teze o autentičnosti.[99] Osim toga, pomoću pravnog okvira kulturnog dobra strah

[99] Susan Scafidi raspravlja o tome kako "izvorišne zajednice" pridonose ograničenjima autentičnosti kad pregovaraju o svojim kulturnim proizvodima. Primjećuje da je "autentičnost naziv koji se koristi samo kad kulturni proizvod dolazi u kontakt s vanjskim svije-

za identitet može se odijeliti od kulturnih promjena, jer se njime kultura pretvara u nešto što je naizgled čvrsto te se to zatim povezuje s jasnim identitetima i s jasnom pripadnošću skupini.

U današnje se vrijeme o kulturama, baš kao i o ljudima, govori u okvirima kretanja i migracija. Stoga se u istraživanjima naglašavaju kulturne rute, a ne korijeni (usp. npr. Clifford 1997).[100] Pojam rute omogućuje da se pronađe smisao u putovanjima postkolonijalnih i dijasporskih kultura kao i u putovanjima kroz njih; imajući u vidu da su i te kulture same, dakako, hibridi. Štoviše, mnogi utjecajni radovi o kulturnoj hibridnosti temelje se na teorijskom okviru postkolonijalne teorije koja je izrazito relevantna za razmišljanje o raseljavanju starosjedilaca zbog doseljenika (usp. npr. Bhabha 1994:114).[101] Indijanski narodi kao "štićenici" države bili su prvi američki kolonijalni subjekti (Trachtenberg 2004:xx-xxi). Iste godine kada je Edward Said inaugurirao novi način razmišljanja o diskurzivnoj moći kolonijalizma, Robert Berkhofer (1978) ponudio je sličnu inovaciju u čitanju naših predodžbi o Indijancima.[102] U oba se rada navodi da je upravo bjelačko imperijalističko znanje stvorilo "Orijent" odnosno "indijanstvo" i da to znanje često ima vrlo malo zajedničkoga s predmetom tog znanja. Saidov *Orijentalizam* opisuje "jednu vrstu zapadnjačke projekcije na Orijent i želje za ovladavanjem Orijentom" (Said 1978:95) što uvelike sliči načinu na koji knjiga *The White Man's Indian* govori o fantazijama bijelaca i o njihovoj kontroli nad Indijancima (Berkhofer 1978). Upravo taj način razmišljanja o bjelačkim predodžbama Indijanaca daje okvir za razumijevanje natpisa koji se pojavio na nogometnoj utakmici Sveučilišta u Illinoisu: "Spasite poglavicu, ubijte Indijance!" (Proshaska 2001:172). Prema tom bi prijedlogu valjalo ubiti sve Indijance da bismo zaštitili retori-

tom; baš kao što riba posljednja prepoznaje da je voda voda, pripadnici izvorišne kulture nemaju izraženu potrebu analizirati neosporavane svakodnevne predmete i aktivnosti" (Scafidi 2005:63).

[100] Clifford objašnjava kako njegova knjiga *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century* "slijedi ovozemaljske, povijesne rute koje istodobno ograničavaju ali i potiču kretanja preko granica i između kultura" (Clifford 1997:2-13).

[101] Bhabha (1994:114) smatra da je kolonijalizam taj koji proizvodi hibridnost.

[102] I Saidov *Orijentalizam* kao i Berkhoferov *The White Man's Indian* objavljeni su 1978.

ku i predodžbe o Indijancima, koje su Amerikancima ključne za shvaćanje vlastite nacije kao i za održavanje diskurzivne kontrole.[103]

Homi Bhabha vjerojatno je najplodniji i najkompleksniji znanstvenik koji piše teorijske radove o hibridnosti u kontekstu kolonijalizma. Za Bhabhu, hibridnost nije kulturno stanje nego "problematika kolonijalne reprezentacije" u kojoj imperijalna moć počinje gubiti svoj diskurzivni autoritet (Bhabha 1994:114). Stoga, umjesto da se hibridnost shvati kao rješavanje sukoba ili tenzija između dviju kultura, Bhabha kulturnu hibridnost shvaća kao proizvod odnosno višak same kolonijalne moći (Bhabha 1994:112-114).[104] Hibridnost i prijetnja hibridnog subjekta produkti su moći koja istodobno zamjenjuju tu moć jer čini vidljivim kolonijalni autoritet. "Paranoidna prijetnja hibrida najzad postaje nezaustavljiva jer ruši simetriju i dualnost sebe/drugog, unutrašnjeg/vanjskog" (Bhabha 1994:116). Suvremeni američki Indijanci, naši domaći hibridi, proizvod su autoriteta i želje *mainstream* američke kulture da ih istodobno asimilira, ali i da se oni suprotstave tom autoritetu i želji. Upravo su autoritet i želja ti koji su stvorili mitske indijanske i starosjedilačke predodžbe koje smo internalizirali i fetišizirali. Domaći hibrid nije isto što i bjelačka mitska predodžba, ali nije ni sasvim različit, jer je riječ o proizvodu kolonijalne moći i imaginacije. Domaći hibrid može biti prijetnja; mitska predodžba i maskota su puka mašta. Kao i drugi primjeri igranja Indijanaca, ove zamisli i predodžbe uvelike su zakomplicirale razliku između nas i njih, između nacije i drugog, odnosno, kako kaže Deloria, između unutarnjeg i vanjskog Indijanca (Deloria 1998:21-22).

Bhabha se bavi "diskurzivnim smetnjama" koje stvaraju hibridni zahtjevi starosjedilaca, zahtjevi koji imitiraju kolonijalno znanje isto-

[103] Usp. bilješke broj 68-71 i s njima povezan tekst; usp. i Trachtenberg (2004:xxii, 31). Kao što kaže Trachtenberg: "Nekima se činilo da je starosjedilačka populacija, nakon što su njezini pripadnici doživjeli osobno uništenje i nakon što su ih u opetovanim obredima simboličkog žrtvovanja podvodili pod naziv 'Indijanci', pružala nadu za iskupljenje nacije […]" (Trachtenberg 2004:xxxiii).

[104] Učinak kolonijalne moći Bhabha opisuje kao "proizvodnju hibridizacije, a ne glasno izražavanje kolonijalnog autoriteta ili tihu represiju starosjedilačkih tradicija" (Bhabha 1994:112).

dobno ga se odričući (Bhabha 1994:119).[105] Indijanska maskota sasvim je drugačija. Ona nije mimikrija kolonijaliziranih koja se predstavlja kao "ambivalencija" "kolonijalnog diskursa" nego je ona čin mimikrije samog kolonizatora (Bhabha 1994:86). Maskota svjedoči činjenici da kolonizator nije nepromijenjen svojim kontaktom s kolonijaliziranim i ona proizlazi iz hibridiziranog kolonizatora. Ali što ta maskota oponaša? Nikako hibridnog starosjedioca i starosjedilačko znanje, nego internaliziranog i fetišiziranog mitskog Indijanca bjelačke imaginacije. To je neka vrsta samo-mimikrije, potjere u krug, koju potiče želja za autentičnim referentom koji je davno uništen, ako je ikada uopće i postojao. To je zasigurno različito od kolonijalne mimikrije starosjedilaca koji odolijevaju kolonijalnom autoritetu. Indijanska je maskota više potvrda kolonijalne moći, izvedba moći da bi se istodobno uništilo i stvorilo indijanstvo. Ali kao i u slučaju mimikrije starosjedilaca, ona je svjedočanstvo o odsustvu i ambivalenciji koje su u samom središtu bjelačkog autoriteta. Odsustvo na koje igranje Indijanaca toliko često upućuje jest nedostatak autentičnosti bjelačkog sebstva i želja za pobunom, slobodom i individualizmom iz američke mitologije. Tako mimikrija završava patosom – pas ne juri za mačkom, nego za svojim zamišljenim repom.

Jedna od najoštrijih kritika teorija hibridnosti jest da one obično slave kulturne razlike i difuziju istodobno "stvarajući alibi za zanemarivanje političkih pitanja" i pitanja nejednakosti (Hutnyk 2005:92). Ono što je zanimljivo u vezi s indijanskim maskotama jest kako eklatantne nejednakosti, koje su u temelju tih kulturnih hibrida, nestaju kroz rupe u kulturnoj teoriji. Čak i prema ovdje predstavljenim tvrdnjama da maskote nisu u vlasništvu američkih Indijanaca, sasvim je jasno da one nisu ni banalni proizvodi multikulturne Amerike koje se može tek tako slaviti. Osporava ih se upravo zato što su proizvodi procesa kulturne dominacije i fuzije koja neprestano inspirira kolektivni identitet, kao i sram i ambivalenciju. Spajaju nas tako što ritualiziraju našu prošlost i našu nacionalnu imaginaciju, a posramljuju nas iz istih razloga, jer je ta prošlost koju ritualiziraju i ponov-

[105] Bhabhin primjer su Indijci koji prihvaćaju *Bibliju* kao Božju riječ, ali je prilagođavaju drugim starosjedilačkim shvaćanjima tako što, primjerice, pristaju na krštenje, ali odbijaju pristupiti sakramentu (Bhabha 1994:103-104).

no izvode oblikovana katastrofama, genocidima i kulturnim prisvajanjem. U tom smislu one nastavljaju stvarati diskurzivne smetnje.

Termin "kulturna fuzija" ne koristim uz bok terminu "kulturna hibridnost" da bih porekla teoriju hibridnosti nego da bih opisala kretanje, nestabilnost, posuđivanje i kontaminiranje koji se javljaju u mnogim slučajevima kulturne hibridnosti. Također mi se čini da taj termin barem malo više naglašava produktivne i kreativne aspekte hibridnosti (Salman Rushdie bi rekao "kako novost ulazi u svijet") kao i nedjeljivost kulturnih proizvoda (Rushdie prema Bhabha 1994:227). Primjerice, kulturni proizvodi poput poglavice Illiniweka su hibridi, ali su i fuzije čije utjecaje nije uvijek lako odgonetnuti. Te fuzije nesumnjivo posuđuju predodžbe i izvode značenja iz različitih plemenskih kultura: mitska značenja indijanskog plesa, lule mira, "autentične" insignije Siouxa i sama ideja indijanstva zasigurno ponešto duguju pravim plemenskim praksama. Ali prava inspiracija za poglavicu Illiniweka su mitski Indijanci iz bjelačke imaginacije; on jednostavno nema smisla izvan bjelačke kulture sporta, a čak mu se i tu smisao mijenja ako ga se promotri u okviru američke tradicije igranja Indijanaca.

Hibridnost također ukida autoritativnu logiku vlasništva nad kulturnim dobrom. Kritika koja vrijedi za hibridnost u još je većoj mjeri primjenjiva i na pojam kulturnog dobra koji obično slavi kulturne razlike i zanemaruje nejednakosti. Premda teorija hibridnosti može postati korektiv za popularnu logiku vlasništva nad kulturnim dobrom jer razotkriva njezin oslonac na suženom shvaćanju kulture, ona također može upasti u zamku uspostavljanja neke vrste ekvivalencije između prisvajanja u okviru dominantne kulture i strategija preživljavanja koloniziranih. Sa sobom nosi i opasnost legitimacije različitih vrsta prisvajanja manjinskih kultura. Ipak, prihvaćanje činjenice da je prisvajanje "pojava koja ide u više smjerova" ne znači da moramo pretpostaviti da su sva prisvajanja simetrična; moguće je, a i poželjno, uzeti u obzir politiku i moć koje su dio kulturnog posuđivanja (Ziff i Rao 1997:1-3).

Budući da teorija hibridnosti nudi puniji opis kulture, u svijetu nejednakosti ona je možda svejedno najbolja prilika američkim Indijancima da sami budu autori svojih hibridnih imaginacija. Tražimo li u kulturnim simbolima i predmetima hibridnost, a ne odakle dolaze i tko im je vlasnik, to nam omogućuje da se bavimo poviješću nejednakosti istodobno

odolijevajući zamci statičnih i opresivnih kulturnih modela. "Očuvanje" kulturnih praksi i izvedbi lako se može pretvoriti u ograničavanje načina izražavanja vlastitog identiteta ili u nametanje oblika njegova izražavanja. Kao što kaže Appiah "čuvanje kulture – u smislu takvih kulturnih artefakata – nije isto što i čuvanje kultura" (Appiah 2006). Čuvanje kultura vraća nas u zamku kulturne čistoće i autentičnosti – što čini kulturu koju želimo sačuvati? Vlasništvo nad kulturnim dobrom očigledno ne može riješiti problem kulturnih sukoba i nejednakosti te ono gotovo sigurno dovodi do pogoršanja problema kulturne autentičnosti, samim time ograničavajući mogućnosti da sebe i svoje zajednice nanovo zamislimo. "Oživljavanje maskota" nikako nema smisla iz perspektive kulture, a čim se uspijemo othrvati logici vlasništva nad kulturnim dobrom, ono nema smisla niti iz pravne perspektive. Ako štetu koja proizlazi iz korištenja maskota shvatimo kao povredu vlasništva nad kulturnim dobrom, tj. ako kulturu učinimo podložnom pravnom okviru, time zapravo izmišljamo nešto što strepimo da ćemo izgubiti (kulturu) da bismo to nešto zaštitili od krađe.[106]

Zaključak

Pitanje indijanskih maskota zanimljivo je jer maskote utjelovljuju pojave kulturne fuzije i hibridnosti i zato što njihova pravna regulacija ilustrira paradokse vlasništva nad kulturnim dobrom. U slučaju mnogih sveučilišta, nazivi, maskote i prakse njihovih momčadi rezultat su neznanja, romantiziranja i rasizma; ali ujedno je riječ i o simbolima koji su postali dio dominantne kulture sporta kao i kultura pojedinih sveučilišta. U okvirima logike vlasništva nad kulturnim dobrom, bijele subkulture možda imaju i veće pravo na njih od američkih Indijanaca u slučaju kad navedeni simboli i predodžbe postanu duboko ukorijenjeni izrazi identiteta momčadi. Sveučilište u Illinoisu više je puta izjavljivalo da poglavica Illiniwek nije

[106] Zahvalna sam Marthi Umphrey koja mi je predložila da problem postavim na ovaj način. Telefonski razgovor s Marthom Umphrey, izvanrednom profesoricom prava, jurisprudencije i socijalne misli, Amherst College, Amherst, Massachusetts (6. kolovoza 2007. godine).

maskota nego dragocjeni simbol, simbol koji se tretira s poštovanjem. Ali poštovanje koje je iskazivalo Sveučilište zapravo je bilo poštovanje vlastite tradicije. Poglavica Illiniwek bio je znamenit dio kulture Sveučilišta u Illinoisu. Premda je Sveučilište u Illinoisu isticalo da je lik poglavice inspiriran kulturama američkih Indijanaca, a posebice plemena Illini, njegovo značenje više proizlazi iz bjelačke fantazije nego iz indijanske kulture. Iste prakse koje su ga učinile poštovanim među studentima i nastavnicima Sveučilišta u Illinoisu, za mnoge su američke Indijance od njega učinile uvredljivi predmet prezira. Upravo su logika i paradoks vlasništva nad kulturnim dobrom doveli do beskompromisne rasprave o tome tko ima veće pravo na poglavicu Illiniweka. A logika i paradoks vlasništva nad kulturnim dobrom također niječu kompleksnost i brutalnost kulturnih promjena.

Kontakt, moć i pljačka životne su činjenice i bez obzira što o njima mislili, one su povećale izglede da dođe do preklapanja polaganja prava vlasništva nad kulturom. One pokreću kulturnu invenciju i hibridnost kao taktike preživljavanja i kao jedan od izlaza iz paradoksa vlasništva nad kulturnim dobrom. Oskudno i statično shvaćanje kulture što ga perpetuira logika vlasništva nad kulturnim dobrom opresivno je i ograničavajuće za bilo koju skupinu, a posebno je štetno upravo za one zajednice kojima bi pravni okvir kulturnog dobra trebao pomoći, odnosno za zajednice koje više od drugih ovise o kulturnoj prilagodbi i redefiniciji da bi preživjele.

Ali novo promišljanje kulture u svoj njezinoj složenosti ne znači i nestanak kulturnog osporavanja, nego nam samo ukazuje na opasnosti koje proizlaze iz toga da se osporavanju kulture pristupa iz perspektive vlasništva. To ne znači da druge vrste pravnih okvira možda ne bi bile bolji modeli, ali zasigurno znači da pravni propisi ne bi trebali biti jedini (a možda čak ni glavni) odgovor na kulturne sukobe.[107] Pravna regulativa

[107] Rasprava o indijanskim maskotama ne razlikuje se mnogo od rasprave o zastavi Konfederacije i pitanja do koje mjere njezino značenje ovisi o povijesti ropstva. Kad govori o kulturnim sukobima oko nacionalnih simbola, spomenika i zastava, Sanford Levinson kaže: "bez obzira koja je vrijednost sudova – i Ustava – u smanjivanju stvarnog ugnjetavanja, mislim da nužno dolazi do njegova smanjivanja kad u pitanje dolazi politika kulturnog značenja" (Levinson 1995:1106).

nije se pokazala kao odgovarajući način uvažavanja kompleksnosti kulture. Kao što kaže Michael Brown:

> Ako kulturu pretvorimo u kulturno dobro, njezine primjene bit će zakonski određene i propisane, tj. bit će uređene pomoću instrumenta kojim države nameću red u neurednom svijetu. Kultura tako može postati dijelom sudskih sporova, legislative i drugih vrsta birokratske kontrole. Spremnost nekih društvenih kritičara da se bore za nove oblike ušutkavanja i nadzora u ime zaštite kulture trebala bi uznemiriti svakoga tko se zalaže za slobodnu razmjenu ideja (Brown 2003:8).

Ipak, ako i iznesemo uvjerljive razloge zašto indijanske maskote nisu kulturno dobro američkih Indijanaca, to nikako ne znači da tu smijemo stati. Jedan od razloga zbog kojih sam opisala prisvajanje kulturnog znakovlja i praksi u slučaju indijanskih maskota bio je da pokažem kako dolazi do kulturne promjene i da još više istaknem tvrdnju da se kultura mijenja, čak i ako se mi s tim ne možemo složiti. Ako je korištenje indijanskih maskota jedan od primjera kulturnih praksi koje bi se trebale promijeniti, onda je važno razmisliti o tome kako to učiniti, a da se ujedno ne potkopa sposobnost američkih Indijanaca i drugih da revidiraju svoje identitete i prakse u skladu s kulturnim promjenama. Oslanjanje na vlasništvo nad kulturnim dobrom – davanje američkim Indijancima isključivog prava na korištenje imena i znakovlja svoga plemena – često je tek nostalgično neprihvaćanje kulturnih promjena i neizbježne hibridnosti.

Moguće je da je svaka analiza vlasništva nad kulturnim dobrom doista nekoherentna zbog razloga koje navodim u ovom radu, ali mene posebice zabrinjava činjenica da su pravni okvir kulturnog dobra i logika vlasništva nad kulturnim dobrom posebno problematični u kontekstu još nematerijalnijih oblika kulturnih izričaja. Upravo je zato pomalo netipičan primjer maskota koristan – jer je izuzetno važno da izvedbe kulturnog identiteta budu otvorene za adaptacije, revizije pa čak i prisvajanja. Premda prihvaćanje hibridnosti nije bez opasnosti, te su opasnosti manje od opasnosti koje predstavlja ideja vlasništva nad kulturnim dobrom. Bijeg u pravni okvir i logiku vlasništva nad kulturnim dobrom jest bijeg u nemoguće, odnosno u tamnicu čistoće.

Preveo: Mateusz Milan Stanojević

Literatura:

Appiah, Anthony Kwame. 2006. "The Case for Contamination. No to Purity. No to Tribalism. No to Cultural Protectionism. Toward a New Cosmopolitanism". *New York Times Magazine,* 1. siječnja.

Arewa, Olunfunmilayo B. 2007. "Culture as Property. Intellectual Property, Local Norms and Global Rights". *Northwestern University School of Law, Public Law and Legal Theory Series, Research Paper No. 07-13*, 12. travnja. http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=981423.

Austin, Regina. 2005. "Kwanzaa and the Commodification of Black Culture". U *Rethinking Commodification. Cases and Readings in Law and Culture.* Martha M. Ertman i Joan C. Williams, ur. New York: New York University Press, 178-190.

Bairner, Alan. 2001. *Sport, Nationalism, and Globalization. European and North American Perspectives*. New York: SUNY Press.

Bank, Rosemarie K. 2002. "Representing History. Performing the Columbian Exposition". *Theatre Journal* 54/4:589-606.

Benhabib, Seyla. 2002. *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: University Press.

Berkhofer, Robert F. Jr. 1978. *The White Man's Indian. Images of the American Indian from Columbus to the Present.* New York: Alfred A. Knopf.

Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture.* New York: Routledge. = 2004. *Smeštanje kulture. Suverenitet u doba globalizacije*. Beograd: Beogradski krug. Preveo Rastko Jovanović.

Brown, Michael F. 2003. *Who Owns Native American Culture?* Cambridge: Harvard University Press.

Castile, George Pierre. 1996. "The Commodification of Indian Identity". *American Anthropologist* 98/4:743-749.

Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art.* Cambridge: Harvard University Press.

Clifford, James. 1997. *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press.

Cohen, Julie. 2006. "Copyright, Commodification, and Culture. Locating the Public Domain". U *The Future of the Public Domain. Identifying the Commons in Information Law.* Lucie Guibault i Peter Bernt Hugenholtz, ur. The Hague: Kluwer Law International, 121-166.

Coombe, Rosemary J. 1998. *The Cultural Life of Intellectual Properties. Authorship, Appropriation, and the Law*. Durham: Duke University Press.

Cornell, Stephen. 1988. *The Return of the Native*. New York: Oxford University Press.

Delaney, Tim. 1999. *Community, Sports and Leisure*. New York: Legend Books.

Deloria, Philip J. 1998. *Playing Indian*. New Haven: Yale University Press.

Dippie, Brian W. 1982. *The Vanishing American. White Attitudes and U.S. Indian Policy.* Middletown: Wesleyan University Press.

Ewick, Patricia i Susan S. Silbey. 1998. *The Common Place of Law. Stories from Everyday Life.* Chicago: University Press.

Ford, Richard Thomson. 2005. *Racial Culture. A Critique*. Princeton: University Press.

Frischman, Brett M. 2005. "An Economic Theory of Infrastructure and Commons Management". *Minnesota Law Review* 89:917-1030.

Gibson, Heather, Cynthia Willming i Andrew Holdnak. 2002. "'We're Gators… Not Just Gator Fans'. Serious Leisure and University of Florida Football". *Journal of Leisure Research* 34/4:397-425.

Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University.

Harding, Sarah. 1997. "Justifying Repatriation of Native American Cultural Property". *Indiana Law Journal* 72/3:723-774.

Hobsbawm, Eric. 1992. "Introduction. Inventing Traditions". U *The Invention of Tradition*. Eric Hobsbawm i Terence Ranger, ur. Cambridge: Cambridge University Press, 1-14. = 2002. *Izmišljanje tradicije.* Beograd: XX vek. Prevele Slobodanka Glišić i Mladena Prelić.

Huhndorf, Shari Michelle. 2001. *Going Native. Indians in the American Cultural Imagination*. Ithaca: Cornell University Press.

Hutnyk, John. 2005. "Hybridity". *Ethnic and Racial Studies* 28/1:79-102.

Kaczor, Bill. 2006. "FSU Launches Seminole History Class". *Associated Press*, 28. studenog. http://www.washingtonpost.com/wpdyn/content/article/2006/11/28/AR2006112800109_pf.html.

King, Richard C. i Charles Fruehling Springwood. 2001. "Introduction. Imagined Indians, Social Identities, and Activism". U *Team Spirits. The Native American Mascot Controversy.* C. Richard King i Charles Fruehling Springwood, ur. Lincoln: University of Nebraska Press, 1-22.

King, Richard C. 2004. "This is Not an Indian. Situating Claims About Indianness in the Sporting Worlds". *Journal of Sport and Social Issues* 28/1:3-10.

Larson, Erik. 2003. *Devil in the White City. Murder, Magic, and Madness at the Fair That Changed America*. New York: The Crown Publishing Group.

Lederman, Doug. 2005. "Changing Nicknames, Under NCAA Duress". *Inside Higher Ed*, 10. studenog. http:// insidehighered.com/news/2005/11/10/mascot.

Levinson, Sanford. 1995. "They Whisper. Reflections on Flags, Monuments, and State Holidays, and the Construction of Social Meaning in a Multicultural Society". *Chicago-Kent Law Review* 70/3:1079-1119.

Mallozzi, Vincent M. 2007. "Mascots in Court, Not on the Court". *New York Times*, 4. ožujka.

McKenzie, Mike. 2005. "Mascot Policy Tantamount to Blasphemy". *Nat'l Collegiate Athletic Ass'n News*, 10. listopada. http://www.ncaa.org/wps/portal/!ut/p/kcxml/04_ Sj9SPykssy0xPLMnMz0vM0Y_QjzKLN4g3NPUESUGYHvqRaGLGphhCjggRX4_83FR9b_0 A_YLc0NCIckdFACrZHxQ!/delta/base64xml/L3dJdyEvUUd3QndNQSEvNElVRS82XzBf MTVL?New_WCM_Context=/wps/wcm/connect/NCAA/NCAA+News/NCAA+News+On line/2005/Editorial/Mascot+policy+tantamount+to+blasphemy+-+10-10-05+NCAA+News.

Mechling, Jay. 2001. *On My Honor. Boy Scouts and the Making of American Youth*. Chicago: University of Chicago Press.

Mercer, David. 2007. "Illinois Sweeps Aside Chief Logo and Name". *San Diego Union-Tribune*, 13. ožujka. http://www.signonsandiego. com/sports/college_football/20070313-0951-chiefilliniwek.

Merrill, Thomas W. 1998. "Property and the Right to Exclude". *Nebraska Law Review* 77:730-755.

Merryman, John Henry. 1986. "Two Ways of Thinking About Cultural Property". *The American Journal of International Law* 80/4:831-853.

Mezey, Naomi. 2001. "Law as Culture". *The Yale Journal of Law & the Humanities* 13:35-67.

Posner, Eric A. 2006. "The International Protection of Cultural Property. Some Skeptical Observations". *Chicago Public Law and Legal Theory Workshop. Working paper 141*. http://www.law.uchicago.edu/academics/publiclaw/index.html.

Prochaska, David. 2001. "At Home in Illinois. Presence of Chief Illiniwek, Absence of Native Americans". U *Team Spirits. The Native American Mascot Controversy*. C. Richard King i Charles Fruehling Springwood, ur. Lincoln: University of Nebraska Press, 157-185.

Prott, Lyndel V. i Patrick J. O'Keefe. 1992. "'Cultural Heritage' or 'Cultural Property?'" *International Journal of Cultural Property* 1/2:307-320.

Said, Edward. 1987. *Orientalism.* New York: Pantheon Books. = 1999. *Orijentalizam*. Zagreb: Konzor. Prevela Biljana Romić.

Scafidi, Susan. 2005. *Who Owns Culture? Appropriation and Authenticity in American Law.* New Jersey: Rutgers University Press.

Slotkin, Richard V. 1973. *Regeneration Through Violence. The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*. Oklahoma: University Press.

Slotkin, Richard V. 1992. *Gunfighter Nation. The Myth of the Frontier in the Twentieth-Century America*. Oklahoma: University Press.

Spindel, Carol. 2000. *Dancing at Halftime. Sports and the Controversy over American Indian Mascots*. New York: New York University Press.

Stolzenberg, Nomi Maya i David N. Myers. 1992. "Community, Constitution, and Culture. The Case of the Jewish Kehilah". *University of Michigan Journal of Law Reform* 25/3-4:633-670.

Sunder, Madhavi. 2001. "Cultural Dissent". *Stanford Law Review* 54/3:495-567.

Sunder, Madhavi. 2006. "IP3". *Stanford Law Review* 59/2:257-332.

Toma, Douglas. J. 2003. *Football U. Spectator Sports in the Life of the American University.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Trachtenberg, Alan. 2004. *Shades of Hiawatha. Staging Indians, Making Americans 1880–1930*. New York: Hill and Wang.

Tushnet, Rebecca. 1997. "Legal Fictions. Copyright, Fan Fiction, and a New Common Law". *Loyola of Los Angeles Entertainment Law Review* 17/3:651-686.

UNESCO. 1954. *Convention for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict. 249 U.N.T.S. 240.* = usp. 2002. *Konvencija za zaštitu kulturnih dobara u slučaju oružanog sukoba.* http://narodne-novine.nn.hr/clanci/medunarodni/327829.

UNESCO. 1970. *Convention on the Means of Prohibiting and Preventing the Illicit Import, Export and Transfer of Ownership of Cultural Property*. 823 U.N.T.S. 231. = usp. 1973. *Uredba o ratifikaciji Konvencije o mjerama za zabranu i sprečavanje nedopuštena uvoza, izvoza i prijenosa vlasništva kulturnih dobara*. http://hidra.srce.hr/arhiva/263/33320/www.hidra.hr/hidrarad/pobirac-upload/murh/000236.pdf.

UNESCO. 2003. *Convention for the Safeguarding of Cultural Heritage*. http://unesdoc.Unesco.org/ images/0013/001325/132540e.pdf. = usp. 2005. *Zakon o potvrđivanju Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine.* http://narodne-novine.nn.hr/clanci/medunarodni/327387.html.

UNESCO. 2005. *Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions.* http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001429/142919e.pdf. = usp. 2006. *Zakon o potvrđivanju konvencije o zaštiti i promicanju raznolikosti kulturnih izričaja* http://narodne-novine.nn.hr/clanci/medunarodni/327011.html.

Volkert, Vida. 2004. "Seminole Tribe Chairman Stands with FSU Seminoles". *Florida State Times,* 8. kolovoza. http://www.fsu.com/pages/2004/08/04/mitchell_cypress.html.

Young, Robert J. C. 1995. *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge. = 2011. *Kolonijalna žudnja. Hibridnost u teoriji, kulturi i rasi*. Zagreb, Sarajevo: Naklada Zoro. Priredio i preveo Davor Beganović.

Werbner, Pnina. 1997. "Introduction. The Dialects of Cultural Hybridity". U *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism (Postcolonial Encounters)*. Pnina Werbner i Tariq Modood, ur. London: Zed Books, 1-26.

Wieberg, Steve. 2005a. "Indian Nicknames Face NCAA Scrutiny". *USA Today*, 23. lipnja. http://www.usatoday.com/sports/college/other/2005-06-23-indiannicknames_x.htm.

Wieberg, Steve. 2005b. "NCAA Allowing Florida State to Use Its Seminole Mascot". *USA Today*, 23. kolovoza. http://www.usatoday.com/sports/college/2005-08-23fsu-mascot-approved_x.htm.

Wieberg, Steve. 2007. "North Dakota Granted Three Years to Get Permission for Mascot". *USA Today*, 26. listopada. http://www.usatoday.com/sports/college/2007-10-26-northdakota-mascot_N.htm?POE=click-refer.

Zagacki Kenneth, S. i Dan Grano. 2005. "Radio Sports Talk and the Fantasies of Sport". *Critical Studies in Media Communication* 22/1:45-63.

Ziff, Bruce i Pratima V. Rao. 1997. "Introduction to Cultural Appropriation. A Framework for Analysis". U *Borrowed Power. Essays on Cultural Appropriation*. Bruce Ziff i Pratima V. Rao, ur. New Brunswick: Rutgers University Press, 1-27.

Naomi Mezey je profesorica pri Pravnom centru Sveučilišta Georgetown u Washingtonu. Područje njezina znanstvenog interesa obuhvaća zakonodavstvo, građanske i kaznene postupke te odnos prava i kulture. U članku koji donosimo u ovom zborniku, a koji je prvotno objavljen 2007. godine u časopisu *Columbia Law Review*, Naomi Mezey na primjeru indijanskih maskota koje su dio američke sveučilišne sportske tradicije detaljno razlaže paradokse i prijepore nastojanja na regulaciji tih i srodnih kulturnih praksi i artefakata iz perspektive pravnog okvira kulturnog dobra i popularne logike vlasništva nad kulturnim dobrom.